



С. А. Белобородов, Ю. В. Боровик

Староверы горнозаводского Урала:
страницы истории согласия
беглопоповцев/часовенных XVIII — начала XX века

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЦИНА
ЛАБОРАТОРИЯ АРХЕОГРАФИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

С. А. Белобородов, Ю. В. Боровик

Староверы горнозаводского Урала:
страницы истории согласия
беглопоповцев/часовенных
XVIII – начала XX в.

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2017

УДК 279.99(470.5)
ББК Э372.242(2Р36)
Б 435

Рецензенты:

Н. Д. Зольникова, доктор исторических наук, главный научный сотрудник сектора археографии и источниковедения Института истории СО РАН;
В. А. Есипова, доктор исторических наук, зав. сектором изучения и раскрытия фонда, отдела рукописей и книжных памятников Научной библиотеки Томского государственного университета

Белобородов, С. А.

Староверы горнозаводского Урала: страницы истории согласия
Б 435 беглопоповцев/часовенных XVIII – начала XX в. : монография /
С. А. Белобородов, Ю. В. Боровик. – Екатеринбург : Изд-во Урал.
ун-та, 2017. – 382 с.
ISBN 978-5-7996-2251-0

Книга посвящена истории старообрядцев-беглопоповцев/часовенных на горнозаводском Урале в XVIII – начале XX в. Авторами впервые в едином комплексе рассмотрена история основного направления уральского староверия, выявлены его главные центры, охарактеризованы лидеры, прослежена трансформация от беглопоповщины к беспоповскому состоянию.

Книга рассчитана на историков, краеведов и всех, интересующихся историей.

УДК 279.99(470.5)
ББК Э372.242(2Р36)

Монография подготовлена в рамках выполнения проекта № 33.2182.2017/4.6 («Формирование русской культурно-религиозной идентичности: памятники традиционной письменности как символические коды культурной памяти») госзадания МО РФ научным коллективам исследовательских центров и (или) научных лабораторий образовательных организаций высшего образования на 2017–2019 гг.

ISBN 978-5-7996-2251-0

© Белобородов С. А., Боровик Ю. В., 2017
© ЛАИ УрФУ, 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5
-----------------------	---

Глава 1

Уральские беглопоповцы в XVIII – начале XIX в.

§1. Первые старообрядцы на Урале и в Западной Сибири	32
§2. Беглопоповцы и строительство заводов на Урале.....	36
§3. Уральские «кержаки»	40
§4. «Экспедиция» К. Брандта и «татищевская выгонка»	50
§5. Священническое «старейшинство»	57
§6. Иноческое «старейшинство»	64
§7. Мог ли схимник Ипатий стать схимником Игнатием?	71
§8. Инок-схимник Дионисий	73
§9. Старообрядческие священники 1720–1750-х гг.	76
§10. Скит инока Максима.....	86
§11. «Оскудение» беглого священства в 1750-е гг. и преодоление этого кризиса во второй половине 1760-х гг.....	91
§12. Невьянский собор 1778 г.....	96
§13. Старообрядческие соборы и «советы освященные»	100

Глава 2

Старообрядческий мир: общества и общины Среднего Урала во второй четверти XIX – начале XX в.

§1. Старообрядческая община и общество	107
§2. Невьянское общество во второй четверти – середине XIX в.	112
§3. Нижнетагильское общество во второй четверти – середине XIX в...	121
§4. Екатеринбургское общество во второй четверти – середине XIX в...	129
§5. Основные центры старообрядчества горнозаводского Урала во второй половине XIX – начале XX в.....	159

Глава 3

От беглых попов к наставникам: руководство религиозной жизнью уральских старообрядцев в конце XVIII – начале XX в.

§1. Старообрядческие священники Невьянска	178
§2. Старообрядческие священники Нижнего Тагила	184
§3. Старообрядческие священники Екатеринбурга	192
§4. «Последний» беглый священник уральских беглопоповцев	205
§5. Попытки уральских старообрядцев сохранить институт беглых попов	207

§6. История возникновения и идеологическое обоснование института наставничества у старообрядцев горнозаводского Урала.	213
§7. Крещение. Сводные браки. Похоронная обрядность.	218
§8. Покаяние и причащение. Институт духовничества.	226
§9. Поиски священства уральскими часовенными в последней четверти XIX – начале XX в.	232

Глава 4

Старообрядческие скиты на горнозаводском Урале во второй четверти XIX – начале XX в.

§1. Уральское скитничество до середины XIX в.	248
§2. Уральское скитничество во второй половине XIX – начале XX в. .	270
§3. Святые места Нижнетагильского объединения старообрядцев. .	288
§4. Святые места Екатеринбургского объединения старообрядцев. .	293
§5. Святые места Невьянского объединения старообрядцев.	299
§6. Святые места в «урминских пределах»	305

Глава 5

Старообрядцы-часовенные после провозглашения веротерпимости в 1905–1919 гг.

§1. Возможности и ограничения «золотого века»	309
§2. «Великое стремление»: I Всероссийский съезд часовенных.	319
§3. Мирские общины часовенных и «старообрядцы-интеллигенты» .	326

Приложения	339
--------------------------	-----

Указатель имен	364
------------------------------	-----

Список сокращений	381
---------------------------------	-----

ВВЕДЕНИЕ

Определяя актуальность выбранной нами темы исследования, хотелось бы избежать справедливых, но достаточно общих рассуждений о староверии как сложном и многоаспектном явлении с более чем трехвековой историей. Гораздо важнее отметить, что до настоящего времени старообрядчество занимает значительное место в конфессиональной структуре России в целом и на Урале в частности. При этом, несмотря на обилие литературы, можно однозначно утверждать, что оно изучено недостаточно хорошо.

В первую очередь проблема заключается в том, что детальных и всесторонних описаний отдельных старообрядческих согласий, их истории, особенностей вероучения и обрядовой практики очень немного. А без этого не может быть адекватно представлена ни общая история староверия, ни история русской религиозной мысли в целом¹.

С другой стороны, недостаток конкретной информации, касающейся региональных особенностей старообрядческого движения, позволяет некоторым исследователям говорить о старообрядцах как о самых ревностных хранителях древнерусских традиций, соблюдающих их едва ли не в первозданном виде. При этом само староверие рассматривают как некое единое целое, не учитывая такие «детали», как контекст конкретных исторических эпох, социальную и конфессиональную неоднородность старообрядчества, неравномерность влияния на разные старообрядческие общества социально-политических и экономических факторов общественного развития и т. п.

¹ В качестве показательного примера можно привести удивительную по количеству несуразностей цитату из сочинения современных «исследователей»: «Беспоповцы-часовенные – согласие, почти не представленное в европейской России. Регион их распространения – Урал и Сибирь. У часовенных вообще нет традиций централизации, никогда не было своих учебных заведений и периодических изданий. Большинство общин не регистрируется и сохраняет традиционную неприязнь к государственным институтам. Это согласие и сейчас остается народным, крестьянским и стариковским. Тем не менее часовенных еще слишком много, и вера их слишком сильна, чтобы списывать со счетов это согласие». *Воронцова Л., Филатов С. Церковь достоинства. Старообрядческая альтернатива: прошлое и современность // Дружба народов. 1997. № 5. С. 163.*

Хотелось бы также акцентировать внимание на том, что многие страницы истории староверия конца XVIII – начала XX в. словно бы «выпали» из поля зрения исследователей уральского старообрядчества². Так, например, среди работ, посвященных уральской беглопоповщине, до недавнего времени не было ни одной, где бы более или менее подробно говорилось о самих беглых попах. Аналогичная история произошла и с другими важнейшими для воссоздания истории уральского старообрядчества темами: скиты и скитское движение, культовые сооружения, старообрядческие святыни и т. п.

В свою очередь это привело к тому, что старообрядчество не рассматривается как один из компонентов религиозного ландшафта горнозаводского Урала³. А это значительно обедняет и искажает существовавшую картину и не позволяет в полной мере развивать интересное и, на наш взгляд, чрезвычайно перспективное направление исторических исследований.

Наконец, еще один аспект проблемы, с которым авторы данной работы познакомились на личном опыте. Много лет общаясь со староверами, мы вынуждены констатировать, что в последние годы приходится не столько слушать их повествования о старообрядческой истории, сколько самим рассказывать об этом, занимаясь «просветительской работой на местах»⁴. Отмеченный факт прямо свидетельствует о том, что под воздействием объективных и субъективных причин прервалась традиция передачи старообрядцами информации от поколения к поколению (то, что называется «исторической памятью»), хотя интерес к истории огромен.

Основными целями нашего исследования являются изучение истории старообрядчества горнозаводского Урала XVIII – начала XX в. на примере крупнейшего в регионе согласия беглопоповцев/часовенных и анализ изменений, произошедших с важнейшими структурообразующими элементами старообрядческой организации в рассматриваемый период.

² Напомним, что ни одно из диссертационных исследований уральских археографов, посвященных уральским беглопопцам/часовенным (В. И. Байдина, Ю. В. Боровик, С. А. Бе-лобородова), до сего дня не опубликовано.

³ Главицакая Е. М., Манькова И. Л., Цеменкова С. И. Реконструкция православного ландшафта Урала XVII – начала XXI вв.: из опыта создания историко-культурно атласа // Православие в судьбе Урала и России: история и современность : материалы Всеросс. науч.-практ. конф. Екатеринбург, 2010. С. 11–14.

⁴ Причем это происходит не в глухих уральских деревушках, а в крупных поселениях, некогда бывших основными центрами местного старообрядчества: Ревда, Нижний Тагил, Невьянск.

Определенные ними цели исследования обусловили постановку следующих задач:

- определить центры беглопоповщины на горнозаводском Урале; выявить наиболее значимые из них;
- охарактеризовать личности лидеров уральских беглопоповцев XVIII – середины XIX в. и руководителей часовенного согласия на Урале во второй половине XIX – начале XX в.;
- выявить основные тенденции развития уральской беглопоповщины в XVIII – первой четверти XIX в.;
- проанализировать основные попытки беглопоповцев в 1830-е гг. достичь компромисса с государством и реакцию на эти предложения со стороны властей;
- выявить основные скитские центры, существовавшие на горнозаводском Урале до начала XX в. и показать произошедшие в них изменения;
- установить причины перехода убежденных беглопоповцев к беспоповской практике и рассмотреть идеологическое обоснование института наставничества, предпринятое старообрядцами горнозаводского Урала;
- провести анализ изменений, произошедших в богослужении и обрядовой практике уральских старообрядцев после их перехода на беспоповские позиции;
- выявить и обобщить факты, связанные со становлением и развитием культа почитания святынь беглопоповцами/часовенными горнозаводского Урала.

В работе употребляются понятия «согласие» и «толк». При этом под согласием мы понимаем крупное направление в старообрядческом движении, которое характеризуется рядом устойчивых вероучительных признаков. Толк – это относительно небольшое течение в рамках согласия, последователи которого признают важнейшие идеи согласия, но имеют отличающиеся воззрения по ряду вопросов (большей частью обрядового и бытового характера).

Под согласием беглопоповцев (так же как и все предшествующие исследователи) мы понимаем сообщество старообрядцев, принимающих священников, переходящих («бегствующих») из официальной церкви. После того как уральские беглопоповцы в 1830–1840-е гг. лишились беглых священников, ими было принято решение перейти к беспоповской практике. Руководить богослужением стали выборные наставники, а согласие получило название часовенные («стариковщина»).

События, о которых говорится в нашем исследовании, охватывают два столетия: период с 1720-х гг. до 1910-х гг. Нижняя хронологическая граница обусловлена появлением и становлением беглопоповской организации на горнозаводском Урале. Верхняя граница определена революционными событиями 1917–1919 гг., радикально изменившими страну и открывшими новый этап в истории старообрядчества.

В основном речь будет идти о территории горнозаводского Урала и ближнего Зауралья в границах существовавшего с 1833 г. Екатеринбургского викариатства. Первоначально это земли Екатеринбургского, Верхотурского и Ирбитского уездов Пермской губернии. В 1851 г. в состав викариатства вошел Шадринский уезд, а в 1883 г. – Камышловский. В 1885 г. викариатство было преобразовано в самостоятельную Екатеринбургскую епархию. Выбор именно этой территории связан, помимо прочего, с тем, что располагавшиеся здесь Нижнетагильское, Невьянское и Екатеринбургское старообрядческие объединения считались наиболее значительными и значимыми далеко за пределами Урала. В отдельные периоды они даже выступали как некая единая организация. Примечательно, что это единство признавалось и пермскими и сибирскими старообрядцами, называвшими уральских староверов «заводскими».

Объективный анализ источников привел к необходимости включить в наше исследование сопредельные территории. Речь идет о северной части Красноуфимского и восточной части Кунгурского уездов, поскольку местные старообрядческие общины исторически и «генетически» были самым тесным образом связаны с горнозаводскими обществами, а знаменитые скиты в «Урминских пределах» основаны «заводскими» иноками. Иногда нам придется «делать вылазки» в более отдаленные края, например в Москву, Поволжье или в Западную Сибирь – для того чтобы сохранить логику повествования.

Литература, посвященная истории старообрядчества, настолько обширна, что рассмотреть даже основные труды общей проблематики не представляется возможным. Обзор важнейших дореволюционных работ приведен в сочинении И. К. Смолича⁵.

⁵ Смолич И. К. История Русской Церкви. 1700–1917. Ч. 2. М., 1997. С. 116–165.

В советской и постсоветской историографии крупных работ обобщающего характера не появилось, хотя в это время (особенно в последние три десятилетия) для изучения истории и культуры старообрядчества было сделано очень много.

Без сомнения, главное значение для нашего исследования имеют труды по истории староверия в урало-сибирском регионе, а также работы, в которых рассматриваются вопросы, связанные с беглопоповщиной XVIII – первой половины XIX в. и согласием часовенных во второй половине XIX – начале XX в. Именно на них мы и сосредоточили основное внимание.

Хотя сочинение ректора Пермской семинарии архимандрита Палладия (Пьянкова), посвященное старообрядчеству в пределах Пермского края, было издано в 1863 г.⁶, материалы, на которые опирался автор, охватывают более ранний период. Свое отношение к староверию автор выразил вполне определенно, назвав его «зловредной болезнью, язвой, гибельным порождением тьмы и слепых страстей». Однако, будучи исследователем добросовестным, Палладий не ограничился одними лишь обличениями, но привел разнообразные и очень любопытные данные по истории и современному состоянию уральского старообрядчества, рассмотрел особенности вероучения представителей различных согласий, подробно сообщил о традициях, обрядах и обычаях староверов. Значительная часть этой работы базируется на донесениях приходских священников и миссионеров 1820–1830-х гг., что, как ни парадоксально прозвучит, одновременно можно оценить и как плюс (учет региональных особенностей), и как минус (тенденциозность, использование непроверенных фактов) труда Палладия. Следует также отметить большое количество ошибок «технического» характера: неверные даты, искаженные имена и названия и т. п. Вместе с тем отмеченные недостатки не снижают значения исследования архимандрита Палладия, которое можно рассматривать как первый вышедший в печатном виде и чрезвычайно ценный труд по истории уральского старообрядчества.

Именно в работе Палладия (Пьянкова) впервые приводится группировка старообрядческих общин Урала по территориальному признаку. Говоря «о препятствиях к обращению раскольников», автор обозначил и охарактеризовал эти «препятствия», которые,

⁶ Палладий (Пьянков). Обозрение Пермского раскола, так называемого «старообрядства» / составлено А. П. СПб., 1863. III, III, 215, 47, 2 с.



Палладий (Пьянков)

как показывает наше исследование, и являлись основными структурообразующими элементами старообрядческого общества до конца 1830-х гг.: 1) беглые попы; 2) старшины и попечители раскольниковских часовен; 3) монастыри и скиты; 4) покровители раскола; 5) общинное устройство (в упрощенном Палладием виде: «зависимость бедных раскольников от богатых»)⁷. Наконец, именно в этой работе впервые более или менее подробно говорится о деятельности наставников и духовников.

Следует также отметить, что исследование архимандрита Палладия изобилует документальными материалами, полученными от непосредственных участников событий (пространные цитаты из донесений миссионеров и приходских священников или же из конфискованных у староверов полемических и исторических сочинений). Это позволяет в отдельных случаях рассматривать работу Палладия как важный и интересный источник.

В 1866 г. увидела свет книга Н. И. Попова «Сборник по истории старообрядчества». Для нашего исследования особый интерес представляет вторая часть этого сочинения, где автор пишет о беглопоповщине на Иргизе. Вместе с пространным историческим экскурсом, в котором история этого важнейшего центра беглопоповцев рассматривается с 1762 г., в работе содержится ряд конкретных фактов, непосредственно относящихся к беглым иереям, служившим на Урале в первой трети XIX в.⁸ Следует отметить, что замечание, касающееся использования непроверенных данных, высказанное о труде архимандрита Палладия, с полным основанием может быть отнесено и к сочинению Н. И. Попова. Кроме того, лишенная даже минимальных ссылок на источники, эта книга воспринимается, скорее, как беллетристическое произведение, чем как научная монография.

⁷ Палладий (Пьянков). Обозрение Пермского раскола, так называемого «старообрядства»... С. 59–64. Правда, автор выделил как отдельный пункт «обширное пространство поселений пермских раскольников», который не имеет отношения к структуре беглопоповского общества.

⁸ Попов Н. Сборник для истории старообрядчества. Т. II. Вып. V. Исторические очерки беглопоповщины на Иргизе с 1762–1866 г. М., 1866. С. 82–88.

Резко контрастирует с двумя предшествующими работами опубликованная в 1869 г. фундаментальная монография И. Ф. Нильского «Семейная жизнь в русском расколе», полностью отвечающая научным требованиям того времени⁹. Во второй части своего сочинения автор затронул и вопрос сводных браков на Урале в 1830–1840-х гг. При этом И. Ф. Нильский считал, что определяющей причиной появления бессвященнословных браков была государственная политика, уничтожившая институт беглого священства. Таким образом, за рамками проблемы оставался комплекс сложных социально-экономических факторов и внутренних процессов в среде уральской беглопоповщины.



П. И. Мельников-Печерский

Говоря о работах, появившихся в 1860-е гг., нельзя не упомянуть труды П. И. Мельникова (Андрея Печерского). Знакомый со староверием не понаслышке¹⁰, П. И. Мельников хорошо изучил различные произведения старообрядческой литературы. Кроме того, он лично знал многих лидеров староверия, бывал в старообрядческих селениях, скитах. Все это делает сочинения П. И. Мельникова незаменимыми для любого исследователя истории старообрядчества. Хотя, справедливости ради стоит заметить, что отдельные сведения и живописные подробности из жизни некоторых героев Мельников явно заимствовал из недостаточно надежных источников, не отличавшихся фактологической точностью. Уральские материалы присутствуют и в его главном труде – «Очерках поповщины», и в отдельных статьях (например, «Письма о расколе» и «Счисление раскольников»)¹¹.

⁹ Нильский И. Семейная жизнь в русском расколе: исторический очерк раскольнического учения о браке. Вып. 2. СПб., 1869. С. 50–61.

¹⁰ В 1850 г. он был причислен к штату Министерства внутренних дел как чиновник по особым поручениям, основными служебными обязанностями которого были исследование и «искоренение» старообрядчества.

¹¹ Мельников П. И. Полн. собр. соч. Изд. 2-е. СПб., 1909. Т. 6. С. 203–250; Т. 7. С. 157–182, 387–402; Мельников П. И. Очерки поповщины // Собр. соч. в 8 т. Т. 7. М., 1976. С. 191–555.

Среди изданных в то время сочинений о старообрядчестве особо хотелось бы выделить значительную (и по объему и по приведенной информации) работу быньговского священника Н. Варушкина, опубликованную в 1866–1867 гг. Опираясь на разнообразие источники (официальные бумаги, записки старообрядцев, архив Троицкой единоверческой церкви, а главным образом, на материалы, собранные первым единоверческим иереем Нижнего Тагила И. С. Пырьевым), автор подробным образом реконструирует историю староверия конца XVIII – первой трети XIX в. в Нижнетагильском заводе и еще в 12 поселениях нижнетагильского округа. Приведены исчерпывающие данные о часовнях и официальные сведения о количестве тагильских старообрядцев, перечисляются беглые священники, служившие в Нижнем Тагиле. Буквально по дням прослежена история ожесточенного конфликта, связанного с передачей старообрядческой часовни единоверцам¹².

Произведенная нами по архивным источникам проверка отдельных данных Н. Варушкина подтвердила их абсолютную достоверность. К сожалению, эти замечательные материалы не привлекли особого внимания ни современников, ни исследователей новейшего времени. Насколько нам известно, на них вообще нет ссылок в трудах историков, из-за чего некоторым современным авторам, изучавшим вопрос закрытия старообрядческих часовен в Нижнетагильском заводском округе, пришлось заново «открывать Америку»¹³.

В 1860-е гг. начинают появляться статьи об уральском староверии и в местной периодической печати¹⁴. По большей части это этнографические зарисовки, основной задачей которых было стремление показать бытовую «косность» старообрядцев. Среди таких заметок особняком стоит «Извлечение из миссионерского

¹² *Варушкин Н.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1866. Ч. 1, № 1. С. 3–36; Ч. 2, № 7. С. 167–218; Ч. 3, № 7. С. 48–79; № 11. С. 169–204; 1867. Ч. 1, № 4. С. 3–42; № 6. С. 272–311.

¹³ Пермский исследователь Г. Н. Чагин в одной из своих небольших заметок использовал сведения Н. Варушкина (*Чагин Г. Н.* Нижнетагильские старообрядцы на Урале в XVIII – первой половине XIX в. // Старообрядчество: история, культура современность : тезисы III науч.-практ. конф. 15–17 мая 1997 г. М., 1997. С. 163–165). Правда, ссылался ученый не на публикацию, а на рукописную копию, хранящуюся в архиве Пермского края.

¹⁴ Материалы для этнографии (Рассказ обратившегося к православию старообрядца о времени его пребывания в расколе) // ПГВ. 1864. № 4. С. 8–9; Таинственный мир (Рассказ раскольника о раскольническом быте) // ПЕВ. 1867. № 17; № 18.

отчета...» за 1863 г., пожалуй, первая попытка публикации источника такого рода¹⁵.

После некоторого «затишья» 1870-х гг.¹⁶, в следующее десятилетие, наблюдается очевидный подъем интереса к изучению старообрядчества, в том числе и уральского. Одним из наиболее знающих исследователей староверия проявил себя выдающийся уральский писатель Д. Н. Мамин-Сибиряк.

Раскол интересовал Д. Н. Мамина-Сибиряка как своеобразная форма протеста против официальной церкви. Еще в начале 1880-х гг. он высказал мысль, с которой мы не только полностью согласны, но готовы поставить эпиграфом к нашей работе: «С именем раскола обыкновенно связано, как его главная основа, учение о двоении аллилуйи, двуперстном сложении креста, хождении посолонь и т. д. Миссионеры выбиваются из сил, чтобы доказать раскольникам их заблуждения, но ведь здесь дело не в хождении посолонь и не в двоении аллилуйи, а в чем-то другом, что лежит глубже этих формальных проявлений целого народного мирозерцания, купленного потом и кровью тысяч страдальцев; вот до этого “чего-то” миссионерам никогда не добраться, пока они не будут видеть за формализмом раскола его живую душу»¹⁷.

Немало места писатель уделил старообрядцам в историческом очерке, подготовленном им для справочника «Город Екатеринбург»¹⁸. В этом сочинении история уральского староверия рассматривалась как единый процесс. Выделялись ее ключевые моменты, рассказывалось о старообрядческих руководителях: Л. И. Расторгуеве, Я. М. Рязанове, Г. Ф. Зотове. Особо отмечались трансформации, происходившие в екатеринбургской общине в конце 1830-х – начале 1840 гг. Несмотря на популярный характер, эта работа до сих пор считается «классической» и широко привлекается исследователями при обращении к теме уральского старообрядчества.

¹⁵ Извлечение из миссионерского отчета по обращению раскольников старообрядцев в 1863 г. // ПГВ. 1864. № 27, 28, 30, 34, 36–42, 44–46, 48.

¹⁶ Среди немногих заметок, касающихся уральского староверия, появившихся в это время в прессе, выделим лишь одну: Раскол в Пермской губернии // Современные известия. 1874. № 272 (воспроизведена с сокращениями Церковно-общественным вестнике. 1874. № 149), да и в ней большей частью приводятся рассуждения общего характера.

¹⁷ Мамин-Сибиряк Д. Н. От Урала до Москвы // Д. Н. Мамин-Сибиряк. Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М., 1955. С. 285–286.

¹⁸ Мамин-Сибиряк Д. Н. Город Екатеринбург. Исторический очерк // Город Екатеринбург : сб. ист.-стат. и справ. сведений по городу. Екатеринбург, 1889. С. 1–57.

Отметим, что Д. Н. Мамин-Сибиряк первым из литераторов использовал отдельные факты из истории старообрядчества горнозаводского Урала и биографии конкретных староверов в своих художественных произведениях, например, в романах «Приваловские миллионы» (1883), «Горное гнездо» (1884), «Три конца» (1890), различных рассказах.

В начале 1880-х гг. к проблемам, связанным с уральским староверием, обратился отставной секретарь Пермской духовной консистории М. С. Вруцевич, опубликовавший заметки «Раскол в Пермской губернии»¹⁹. В статьях содержится немало интересных сведений о современном автору положении старообрядчества на Урале, делается попытка классификации согласий, приводятся статистические данные. Кстати, М. Вруцевич одним из первых указал на существенные различия показателей официального учета уральских старообрядцев и реального положения дел. Используя данные метрических книг, он утверждал, что только в Верхотурском, Шадринском и Камышловском уездах проживает более 250 тыс. староверов, что в 4,5 раза больше, чем показано в отчетах по всей Пермской губернии. Особо отметим, что в этой работе автор впервые попытался сравнить организацию «церковно-приходского дела» у старообрядцев и новообрядцев. По мнению М. Вруцевича, основной причиной распространения староверия «служит главным образом экономическая выгода раскола», при этом он постарался доказать, что сам по себе «раскол в обширном значении этого слова, есть ничто иное, как религиозный индифферентизм».

Своеобразным ответом М. Вруцевичу и его либеральным взглядам стала статья священника с. Юрмыцкого Камышловского уезда И. Ашихмина в Пермских епархиальных ведомостях, в которой на фоне рассказа о проблемах противораскольнической миссии, нехватке сотрудников и средств для противодействия расколу утверждалось, что староверие – это зло, с которым необходимо активно бороться²⁰.

Вслед за этими работами, словно бы заполняя существовавший информационный вакуум, уральские журналисты и краеведы публикуют в местной прессе статьи, касающиеся старообряд-

¹⁹ Вруцевич М. С. Раскол в Пермской губернии // Отеч. записки. 1883. № 6. С. 155–184; № 7. С. 33–100.

²⁰ Ашихмин И. К вопросу о расколе // ПЕВ. 1883. № 48. С. 641–645.

чества в ряде населенных пунктов горнозаводского Урала (Быньги, Шарташ, Невьянск)²¹. Любопытную информацию об уральских старообрядцах, беглых священниках и моленных домах печатает на страницах «Пермской летописи» пермский медик, педагог и краевед В. Н. Шишонко²².

Появлялись материалы по уральскому староверию и в центральных изданиях. Так, например, в 1886 г. в «Вестнике археологии и истории» напечатана интересная статья историка Д. Смышляева «Лжеучитель Мензелин», в которой по архивным материалам Пермской духовной консистории пересказывается несколько следственных дел конца XVIII в.²³ Особый интерес у нас вызвали сведения, сообщенные на допросах скитскими старцами Германом, Макарием и Феодосием, о чьих судьбах мы упоминаем в исследовании.

В отличие от представителей духовно-академической школы, этнограф, историк и публицист А. С. Пругавин признавал, что старообрядчество сыграло позитивную роль в отечественной истории. Он характеризовал староверие как прогрессивное движение, проявляющее стремление к свободе слова, независимости церкви от высшей власти. В своих трудах о «расколе» А. С. Пругавин ратовал за безусловную веротерпимость и полную равноправность старообрядцев. Однако автор явно преувеличивал демократические тенденции внутри старообрядчества. Так, например, ученый выдвигал тезисы о борьбе старообрядцев за права и самостоятельность женщины, говорил об отрицании староверами иерархии и любой религиозной регламентации.

В 1877 г. была опубликована его первая статья «Знаем ли мы раскол?». За ней последовал ряд других, напечатанных в 1880-е гг. в «Новом Времени», «Русском Курьере», «Русской Мысли», «Вестнике Европы», «Русских Ведомостях», «Историческом Вестнике». Во время пребывания на Урале в 1882 г. А. С. Пругавин получил возможность работать в пермских архивах и ознакомился с секретными делами, касавшимися уральского сектантства и старообрядче-

²¹ Страничка о Быньговском селении Екатеринбургского уезда // ЕН. 1883. № 34. С. 551–553; Шарташ // ЕН. 1884. № 30. С. 518–519; *Сморodinцев Н. С.* К истории Невьянского завода // ЕН. 1888. № 35. С. 746–747; Письма об уральском старообрядчестве // ЕН. 1888. № 39. С. 754–755; *Павлов А.* Село Шарташ и его православный храм // ЕЕВ. 1889. № 11. С. 259–266.

²² *Шишонко В. Н.* Пермская летопись. Период 5. Ч. 2. 1695–1701. Пермь, 1887. С. 119–120; Ч. 3. 1702–1715. Пермь, 1889. С. 108–109.

²³ *Смышляев Д.* Лжеучитель Мензелин (По архивным документам) // Вестн. археологии и истории. Вып. 5. СПб., 1886. Перепечатано в: *Смышляев Д.* Сборник статей о Пермской губернии. Пермь, 1891. С. 178–220.

ства. На основе этих сведений тогда же им были написаны несколько статей о местном староверии: «Уральское старообрядчество», «Старообрядческий епископ Геннадий» и др. В 1904 г. эти работы, дополненные другими материалами, вышли в книжном варианте²⁴.

Публикуемые в 1880-е гг. в местной периодике статьи о расколе в основном представляли собой перепечатки из других изданий (Московских, Вятских, Саратовских, Тобольских и других епархиальных ведомостей, журналов «Церковный вестник», «Друг истины», «Миссионерское обозрение»). По нашему мнению, они играли роль «учебных пособий», для миссионеров новой Екатеринбургской епархии (образованной в 1885).

Одним из немногих исключений можно назвать статью учителя А. Павлова «К вопросу об ослаблении раскола среди народа» (1889). Описывая проблемы приходского священника в деле «борьбы с расколом», автор ратовал за необходимость вести широкую разъяснительную работу среди простого народа: «раскольники замкнуто живут, не выходят из своих трущоб, всячески избегают “никониан”, а православные миряне, живя соседями с этими раскольниками, величающими себя “сынами истинной веры”, вовсе не знают, в чем тут правда и где тут заблуждение, как нужно смотреть на раскол и проч.»²⁵. Среди главнейших методов борьбы с расколом А. Павлов призывал особенно активно проводить регулярные собеседования со старообрядцами и составлять противораскольнические библиотечки в селениях, где проживало большое количество староверов.

Следует отметить, что уральские миссионеры «услышали» это пожелание. Именно сообщения о публичных собеседованиях со старообрядцами составляют подавляющую часть статей, помещенных в местной периодике в 1890-е гг.²⁶. Другую

²⁴ Пругавин А. С. Уральское старообрядчество // Голос. 1883. № 33, 37; *Его же*. Старообрядческий епископ Геннадий. Очерк из новейшей истории раскола // Русская мысль. 1882. № 12; *Его же*. Старообрядчество во второй половине XIX века. Очерки из новейшей истории раскола. М., 1904.

²⁵ П[авлов] А. К вопросу об ослаблении раскола среди народа // ЕЕВ. 1889. № 9. С. 211.

²⁶ Романовский С. Собеседование с глаголемыми старообрядцами в Екатеринбурге // ЕЕВ. 1893. № 50. С. 1267–1276; Ермолин П. Беседа с глаголемыми старообрядцами в с. Буткинском // ЕЕВ. 1894. № 21. С. 500–506; Беседа епархиального миссионера с глаголемыми старообрядцами в с. Беркутском Шадринского у. // ЕЕВ. 1895. № 7–8. С. 201–212; Романовский С. Беседа православного со старообрядцем о клятвах // ЕЕВ. 1896. № 4. С. 89–97; Сушков М. О клятвах Большого Московского собора 1667 г. // ЕЕВ. 1896. № 27–28. С. 716–724; Собеседования со старообрядцами // ЕЕВ. 1896. № 4. С. 97–100; № 5–6. С. 129–132; № 15. С. 360–365; Пузырев И. Вступительная речь при собеседовании со старообрядцами Каслинского завода 19 декабря 1897 г. // ЕЕВ. 1898. № 8–9. С. 243–248; Никольский С. Беседа со старообрядцами в Нижнеуфалейском заводе 29 ноября 1897 г. // ЕЕВ. 1899. № 1. С. 14–26.

большую группу изданных материалов составили документы 1830–1840-х гг. из архива архиепископа Аркадия (Федорова). В основном это его статьи, служащие пособием в миссионерской практике²⁷.

Среди публикаций этих лет наибольший интерес у нас вызвали материалы из дневника шадринского окружного миссионера И. Уфимцева, которые не только содержали сведения о публичных беседах со староверами, но и позволяли увидеть миссионерскую работу «изнутри». Кроме того, в этом дневнике хорошо описаны особенности быта и внутренней жизни старообрядцев округи²⁸.

Конечно же, главная причина активизации миссионерской работы на Урале в конце XIX в. была связана не с заметкой А. Павлова, а с деятельностью нового екатеринбургского архиерея епископа Афанасия (Пархомовича), занимавшего кафедру с 1891 по 1894 г. По его инициативе в епархии была открыта противораскольническая миссия, введены должности епархиального и трех окружных миссионеров, начала функционировать миссионерская библиотека, стали систематическими собеседования со старообрядцами²⁹.

Продолжилась эта работа и приемниками епископа Афанасия, сменившими его на екатеринбургской кафедре: Симеоном (Покровским, 1894–1896), Владимиром (Шимковичем, 1896–1897), Христофором (Смирновым, 1897–1900). Но самое заметное усиление миссионерской деятельности, выразившееся, помимо прочего, в публикации интересных работ о старообрядчестве, связано с именем преосвященного Ириней.

На Екатеринбургскую кафедру епископ Ириней (Харисим Михайлович Орда, 1837–1904) был назначен весной 1900 г.³⁰ С этого же года началась регулярная публикация отчетов епархиально-

²⁷ Искренняя беседа старообрядца с книгою Кирилловою // ЕЕВ. 1897. № 3. С. 67–78; Противораскольнические писания Высокопреосвященного Аркадия, архиепископа Пермского и Верхотурского // ЕЕВ. 1897. № 4. С. 97–121; Противораскольнические сочинения Высокопреосвященного Аркадия // ЕЕВ. 1897. № 5. С. 141–154; № 8. С. 273–286; № 9. С. 296–302; Сочинения Преосвященнейшего Аркадия о расколе и против раскола // ЕЕВ. 1899. № 6. С. 154–161; № 9. С. 239–246; № 10. С. 268–280; № 11. С. 307–316; № 12. С. 347–356; № 13. С. 369–373; № 14. С. 392–399; № 15. С. 411–421; № 16. С. 440–445.

²⁸ Из дневника окружного противораскольнического миссионера // ЕЕВ. 1896. № 8. С. 183–192; № 9. С. 215–220; № 10. С. 239–244; № 16. С. 381–390; № 17. С. 419–420; № 18–19. С. 434–439; № 25. С. 633–637; 1897. № 2. С. 37–43.

²⁹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 268. Л. 11–12 об.

³⁰ О нем см.: Белобородов С. А. Иконы «неистинные» и запрещенные (к постановке проблемы) // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. 1. Екатеринбург, 2002. С. 93–94.

го миссионера³¹. Преосвященный Ириней с интересом отнесся к истории края и не удивительно, что он обратил внимание на состояние церковных летописей во вверенной епархии³².

Вскоре по приезде в Екатеринбург Владыка Ириней поручил местной духовной консистории изготовить для церковных летописей особые «бланковые книги». В качестве основы было предложено использовать программу, разработанную Пермской ученой архивной комиссией. К лету 1901 г. работа по составлению летописей началась во всех приходах Екатеринбургской епархии. Убедившись в этом, епископ Ириней распорядился выслать в Екатеринбург выписки из первых трех разделов, то есть сведения о географическом положении уральских храмов, истории формирования приходов, описание церковных зданий, а также информацию о храмоздателях, благотворителях и местночтимых святынях. На основании данных материалов предполагалось издать книгу. Обработку данных планировали завершить к началу 1902 г.

Историко-статистический комитет Екатеринбургской епархии за дело взялся решительно. Большая нагрузка выпала на сотрудников редакционной группы. Им пришлось вынести всю тяжесть черновой работы «подгоняя» друг к другу и систематизируя сведения, получаемые со всего Среднего Урала. Некоторые разделы, слабо освещенные приходскими батюшками, пришлось писать заново. Издание было осуществлено в 1902 г. под названием «Приходы и церкви Екатеринбургской епархии»³³. Для нашего исследования особо важен раздел, заключающий книгу, в котором содержится очерк распространения единоверия в пределах

³¹ Извлечение из отчета Екатеринбургского епархиального миссионера за 1899 г. // ЕЕВ. 1900. № 18. С. 437–441; Отчет епархиального миссионера о состоянии и численности раскола в Екатеринбургской епархии за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 9. С. 125–135; Ведомость о числе раскольников Екатеринбургской епархии с указанием приходов и церквей, при которых они числятся и к какому толку или секте принадлежат, за 1900 год // ЕЕВ. 1901. № 11. С. 186–187; Состояние в епархии раскола и сектантства (из отчета епархиального миссионера за 1901 г.) // ЕЕВ. 1902. № 8. С. 359–366; № 10–11. С. 461–467; Отчет Екатеринбургского епархиального миссионера за 1901 г. Екатеринбург, 1902; Состояние раскола в Екатеринбургской епархии в 1902 г. // ЕЕВ. 1903. № 17. С. 493–498; № 18. С. 527–532; № 19. С. 566–569; № 20. С. 609–615; Состояние расколо-сектантства в епархии и деятельность миссии в 1903 г. // ЕЕВ. 1904. № 18–19. С. 522–529; № 20. С. 550–555; № 21. С. 599–607; № 22. С. 630–638; Епархиальные сведения о численности старообрядцев в Екатеринбургской епархии в 1904 г. // ЕЕВ. 1905. № 14. С. 316–324; № 15. С. 337–353.

³² Еще в 1866 г. Святейший Синод указом от 12 ноября предложил главам епархий Русской Православной Церкви завести во всех церквях особые «церковные летописи». Такие летописи начали создавать и в храмах возникшей в 1885 г. Екатеринбургской епархии, но организация церковного летописания наложивалась с большим трудом.

³³ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Изд. Братства Св. праведного Симеона Верхотурского. Екатеринбург, 1902. IV, 612, XXX с.

епархии³⁴. Помимо прочего, здесь приводятся сведения о некоторых существовавших ранее старообрядческих часовнях и о времени их перехода под юрисдикцию единоверцев.

Без сомнения, именно епископ Ириней инициировал подготовку и издание еще нескольких работ, чрезвычайно важных для изучения уральского старообрядчества, в которых говорилось, например, о святых местах староверов Нижнего Тагила, часовнях и скитах, новых течениях в уральском расколе, известных как «климентовщина», «лаврентьевщина», «порфириевщина», традициях и обрядах местных «древлеправославных христиан»³⁵.

В 1900–1901 гг. даже выходили особые «тематические» номера епархиальных ведомостей, почти полностью состоящие из статей о староверии. Например, № 15 за 1900 г. открывала заметка под названием «Одна из причин устойчивости раскола старообрядства», главной идеей которой было то, что женщины-старообрядки оказывают особое упорство при попытках их обращения в лоно официальной Церкви. Тему развивал священник П. Баскаков («Положение женщины в расколе»), утверждавший, что «женщина – раскольница гораздо опаснее для православия, чем раскольник». Завершала подборку статья с характерным заглавием «Что необходимо сделать» и ясно выраженной мыслью: недостаточно только заниматься статистикой и «регистрацией» староверия, нужно чтобы «тщательно собирались сведения, например, о том, чем можно объяснить крепость и живучесть раскола в той или другой местности? существует ли раскол в известном приходе изолированно, или же находитесь в связи и сношениях с вожаками других приходов? в какой степени распространена между раскольниками грамотность и какие книги более читаются ими? как относятся раскольники к школам земским и церковным и какова, по их понятиям, должна быть школа? не имеется ли у них собственных домашних школ и чему учат в этих школах? и т. п.»³⁶.

Наконец, именно во время руководства епархией епископом Иринеем был подготовлен грандиозный труд со скромным названием «К истории православного старообрядчества (единоверия)

³⁴ Краткий очерк возникновения и распространения единоверия в пределах Екатеринбургской епархии // Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 578–612.

³⁵ В мире раскола // ЕЕВ. 1901. № 14. С. 656–658; С.Г.У. В области раскола // ЕЕВ. 1901. № 15. С. 669–688; Огибенин М. Обрядность раскольническая // ЕЕВ. 1901. № 15. С. 689–695; Обтемперанский А. В области раскола // ЕЕВ. 1901. № 18. С. 808–813; Казанский В. Причины дробления раскола на частные секты // ЕЕВ. 1901. № 21. С. 911–927; В области уральского раскола // ЕЕВ. 1901. № 21. С. 927–931.

³⁶ Одна из причин устойчивости раскола старообрядства // ЕЕВ. 1900. № 15. С. 476–473; Баскаков П. Положение женщины в расколе // ЕЕВ. 1900. № 15. С. 473–478; Г. Что необходимо сделать // ЕЕВ. 1900. № 15. С. 479–481.

в Екатеринбургском уезде». Публикация работы началась в 1902 г. и с перерывами продолжалась до 1908 г. (издание не завершено)³⁷.

После 1905 г. интенсивность, с которой материалы об уральском старообрядчестве появлялись в местной периодической печати, резко снизилась. При этом необходимо отметить, что публикации этого времени крайне редко затрагивали историческое прошлое уральского старообрядчества. В основном это сообщения о собеседованиях, о состоявшихся и намечавшихся старообрядческих соборах, о поездках миссионеров на Веселые горы во время ежегодных паломничеств³⁸.

В 1910 г. В. Н. Афанасьев, работавший журналистом в газете «Уральская жизнь» под псевдонимом В. Санин, издал брошюру под названием «На Веселых горах», в которой описал свои впечатления от поездки к святым местам уральских старообрядцев. Кроме интересных подробностей бытового и этнографического характера, в работе содержатся сведения по истории «святых могилок»³⁹.

Возвращаясь к обзору периодической печати, отметим, что за все 1910-е гг. нам встретилось только две заметки, содержащие сведения по истории старообрядчества на Урале. В 1912 г. опубликована небольшая статья священника В. Конины, в которой рассказывается о Вогульской часовне в Нижнем Тагиле⁴⁰, а в 1915 г. напечатана рецензия священника А. Здравомыслова на первые три номера нового журнала «Уральский старообрядец», и в том числе на публикации по истории уральского старообрядчества⁴¹.

Упомянув об этом, уместно напомнить, что в 1915 г. староверы Урала действительно обзавелись собственным периодическим изданием. В нем, начиная с первого же номера, стали печатать статьи,

³⁷ К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1902. № 6. С. 281–287; № 7. С. 321–328; № 8. С. 369–376; № 10–11. С. 478–484; № 14. С. 581–592; № 22. С. 877–884; № 23. С. 917–927; № 24. С. 948–953; 1903. № 7. С. 215–218; № 8–9. С. 249–257; № 10. С. 288–296; № 11. С. 318–323; № 12. С. 355–361; № 13. С. 396–408; № 14. С. 428–433; 1904. № 1–2. С. 24–32; № 3. С. 63–73; № 4. С. 117–122; 1905. № 3. С. 55–63; № 22. С. 754–759; № 23. С. 797–801; № 24. С. 829–835; 1906. № 1. С. 13–18; № 2. С. 48–52; № 3. С. 97–106; № 4. С. 144–151; № 5. С. 170–176; № 6–7. С. 213–221; № 8. С. 248–253; № 9. С. 273–280; № 11. С. 345–357; № 12. С. 397–405; № 15. С. 497–507; № 16. С. 535–543; № 17. С. 562–569; № 18. С. 593–601; № 19. С. 620–627; № 20. С. 650–657; № 21. С. 691–700; № 22. С. 738–746; № 23. С. 767–774; № 24. С. 801–808; 1907. № 1. С. 12–19; 1908. № 9. С. 149–157; № 43. С. 728–734; № 45. С. 763–769; № 47. С. 789–798.

³⁸ По поводу собрания старообрядцев в Екатеринбурге // ЕЕВ. 1908. № 37. С. 644–646; № 39. С. 685–687; № 41. С. 698–716; Сушков М. О богомольи в горах Урала // ЕЕВ. 1912. № 33. С. 776–785; О действиях миссии и духовенства во время богомолений старообрядцев на «Веселых горах» // ЕЕВ. 1913. № 37. С. 860–866; *Сторожев И. На «Веселых горах»* (Из отчета Екатеринбургского уездного миссионера) // ЕЕВ. 1913. № 51. С. 1236–1245; № 52. С. 1262–1274; *Здравомыслов А. На паломничестве старообрядцев на «Веселые горы»* // ЕЕВ. 1915. № 42. С. 727–730; № 43. С. 741–749.

³⁹ Санин В. На Веселых горах. Екатеринбург, 1910.

⁴⁰ Конины В. Вогульская часовня и религиозно-патриотическое торжество в ней 16 сентября 1912 г. // ЕЕВ. 1912. № 52. С. 1259–1266.

⁴¹ *Здравомыслов А. Уральский старообрядец* // ЕЕВ. 1915. № 22. С. 417–423.

посвященные отдельным страницам истории беглопоповцев/часовенных⁴². Безусловно, некоторые из этих заметок весьма интересны, но вот достоверность отдельных событий, изложенных по устным преданиям, вызывает большие сомнения. Определенным исключением стали публиковавшиеся в 1915–1916 гг. «Исторические очерки уральского старообрядчества», написанные талантливым полемистом и, как выяснилось, неплохим исследователем А. Т. Кузнецовым, но о них мы расскажем при характеристике источников.

Последнее обращение к уральской старообрядческой тематике, обнаруженное нами в дореволюционных изданиях, относится к 1916 г., и посвящено оно состоявшемуся в Екатеринбурге мероприятию под названием «старообрядческий вечер духовных песнопений». Цитата из этой статьи может служить яркой иллюстрацией того, как за короткое время, прошедшее с 1905 г., изменилось старование: «Старообрядцы с дарованием свобод все шире стараются показать себя людям. Сначала они служили на улицах молебствия и ходили с крестными ходами. Потом принялись за устройство молитвенных домов. Дальше перешли к организации общин и братств. Использовали и печатное слово. Теперь являют себя миру на концертных вечерах пением церковных песнопений, чередующихся с речами начетчиков»⁴³.

Затем в историографии старообрядчества горнозаводского Урала наступает 15-летний перерыв, обусловленный известными причинами объективного характера.

В 1930-е гг., когда «происходил переход советской науки на позиции марксизма», появился ряд публикаций, в которых авторы попытались взглянуть на старообрядчество (в том числе и уральское) с платформы новой идеологии. Так, в одной из первых в советское время обобщающих работ по истории Русской Православной Церкви Н. М. Никольский несколько страниц посвятил и старообрядцам горнозаводского Урала⁴⁴. Именно в этом сочинении впервые однозначно говорится о независимости уральской организации беглопоповцев от московского центра и о тесных связях старообрядцев горнозаводского Урала с их западносибирскими братьями по вере⁴⁵.

⁴² Горский Л. Из истории уральского старообрядчества // Урал. старообрядец. 1915. № 1. С. 5–10; Сапегин К. А. Гонение старообрядцев на Урале // Там же. № 2. С. 21–28; Коневский И. Из прошлого старообрядчества на Урале // Там же. № 4–5. С. 5–22; № 10. С. 17–31; Судогорский В. Памяти подвижников // Там же. № 4–5. С. 23–26;

⁴³ Здравомыслов А. Старообрядческий вечер духовных песнопений // ЕЕВ. 1916. № 10. С. 154.
⁴⁴ Никольский Н. М. История русской церкви. 2-е изд. М. – Л. 1931. 400 с. (3-е изд. М., 1985; 4-е изд. М., 1988).

⁴⁵ Там же. С. 276.

Вплоть до начала 1970-х гг. подавляющее большинство исследователей, затрагивавших тему уральского старообрядчества, рассматривали это явление лишь как пассивную форму сопротивления существовавшему строю, «социальный протест, прикрытый религиозной оболочкой»⁴⁶. Особо подчеркнем, что при этом из исторических трудов полностью исчезла сама история уральского староверия.

Ситуация начала меняться в 1970-е гг., благодаря усилиям Н. Н. Покровского и его учеников – сибирских и уральских археографов. Их работы отличает основательность источниковой базы, соединенная с виртуозной техникой источниковедческих изысканий, тщательность анализа и достоверность выводов⁴⁷. За четыре

⁴⁶ Обзор основных произведений этого времени охарактеризован в диссертационном исследовании В. И. Байдина. См.: *Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие. Конец XVIII – середина XIX вв.*: дисс. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983. С. 16–19.

⁴⁷ *Покровский Н. Н. Организация учета старообрядцев в Сибири в XVIII в.* // Русское население Поморья и Сибири. М., 1973. С. 381–406; *Его же. Антифеодальный протест уралосибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в.* Новосибирск, 1974; *Его же. Обзор сведений судебно-следственных источников о политических взглядах сибирских крестьян конца XVII – середины XIX в.* // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода (Серия: Археография и источниковедение Сибири). Новосибирск, 1982. С. 48–79; *Его же. Рассказ о Екатеринбургском соборе 1884 г.* // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 146–159; *Его же. Споры об исповеди и причастии у староверов-часовенных востока России в XVIII в.* // Культура славян и Русь. М., 1998. С. 518–528; *Его же. Соборные уложения часовенных XVIII–XX вв.: система запретов* // Источники по русской литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 123–138; *Его же. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах* // Исторические и литературные памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв. Новосибирск, 2003. С. 276–287; *Его же. Путешествие за редкими книгами. 3-е изд.* Новосибирск, 2005; *Мамсик Т. С. Ссылные религиозные протестанты в Сибири в первой четверти XIX в.* // Политические сосыльные в Сибири (XVIII – начало XX века). Новосибирск, 1983. С. 177–197; *Ее же. Расселение крестьян-раскольников Западной Сибири по материалам официальной статистики первой половины XIX в.* // Соц.-демограф. развитие сибирской деревни в досоветский период. Новосибирск, 1987. С. 44–56; *Ее же. Крестьянское движение в Сибири во второй четверти XIX в.* Новосибирск, 1987; *Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII–XVIII вв.).* Свердловск, 1987; *Байдин В. И. Новые источники по истории крестьянских волнений на Урале в 40-е гг. XIX в.* // Из истории духовной культуры дореволюционного Урала. Свердловск, 1979. С. 90–96; *Его же. Новые источники по организации и идеологии урало-сибирского старообрядчества конца XVIII – первой половины XIX вв.* // Сиб. источниковедение и археография. Новосибирск, 1980. С. 93–109; *Его же. Исторические сочинения уральских старообрядцев XVIII–XIX вв.* // Историография общественной мысли дореволюционного Урала. Свердловск, 1988. С. 4–9; *Его же. Историко-культурные традиции населения Зауралья XVII–XIX вв.* // Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья. Екатеринбург, 1991. Т. 1. Вып. 1. С. 28–40; *Его же. Старообрядчество и книжно-рукописная традиция Зауралья XVII – начала XX вв.* // Памятники литературы и письменности крестьянства Зауралья. Екатеринбург, 1993. Т. 2. Вып. 1. С. 5–49; *Его же. Кто ты Иона Курносый? // НИИ русской культуры УрГУ. 1994. Екатеринбург, 1995. С. 32–47; Его же. О социальной природе волнений старообрядцев на Нижне-Тагильских заводах в 1840 г.* // Проблемы истории России. [Вып. 1]. Екатеринбург, 1996. С. 69–76; *Его же. Общество старообрядцев Сибирского края в первой половине XIX в. (к вопросу о политической культуре российской провинции)* // Культур. наследие Азиатской России: материалы I Сиб.-Урал. конгресса, г. Тобольск, 25–27 ноября 1997. Тобольск, 1997. С. 129–131; *Казанцева М. Г., Коняхина Е. В. Музыкальная культура старообрядчества.* Екатеринбург, 1999.

последующих десятилетия были изданы монографические исследования, посвященные различным аспектам истории уральского и сибирского старообрядчества, описаны тысячи памятников старообрядческой письменности, изданы важнейшие источники по истории староверия. С кратким обзором итогов деятельности новосибирского и екатеринбургского центров и характеристикой основных трудов можно ознакомиться во введении к опубликованной в 2002 г. монографии Н. Н. Покровского и Н. Д. Зольниковой⁴⁸.

Взросший с 1990-х гг. интерес общества к духовной истории привел к активизации научных исследований по истории «старой веры», что проявилось в издании в Новосибирске, Екатеринбурге и Москве периодических тематических сборников, куда, в числе прочих, вошли и статьи, посвященные урало-сибирскому старообрядчеству, проведении большого числа научных конференций и появлении целого ряда новых диссертационных работ, в том числе касающихся сопредельных с Уралом территорий⁴⁹.

Из большого числа просмотренных нами диссертаций особо хотелось бы выделить несколько. Еще в 1983 г. В. И. Байдин подготовил и защитил диссертационное исследование по теме «Старообрядчество Урала и самодержавие. Конец XVIII – середина XIX вв.»⁵⁰. Этот фундаментальный труд, на котором выросло уже не одно поколение уральских исследователей староверия, до сих пор не утратил научной ценности, а основные его теоретические построения и выводы мы учитывали при написании своей работы.

В 2003 г. была защищена диссертация Ю. В. Боровик. В работе много внимания уделено согласию часовенных. На обширном материале рассмотрены вопросы размещения, численности, социального состава уральского старообрядчества в годы его «золотого века» (1905–1917), а также во времена антирелигиозных гонений (1917–1927). Это исследование развивает и дополняет наблюдения

⁴⁸ Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 3–15.

⁴⁹ Иванов К. Ю. Старообрядчество юга Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX века : дисс. ... канд. ист. наук. Кемерово, 2001 ; Суслова Л. Н. Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX вв. : дисс. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002 ; Камзина А. Д. Старообрядчество как объект миссионерской деятельности Русской православной церкви в Оренбургской епархии (1859–1917 гг.) : дисс. ... канд. ист. наук. Оренбург, 2004 ; Язудина О. В. Старообрядчество Уральского и Оренбургского казачьих войск в период с 1851–1917 гг. : дисс. ... канд. ист. наук. Оренбург, 2005 ; Данилко Е. С. Механизмы самосохранения русских и финно-угорских старообрядческих общин Урало-Поволжья : дисс. ... докт. ист. наук. М., 2007.

⁵⁰ Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие. Конец XVIII – середина XIX вв. : дисс. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983.

Ю. В. Боровик, высказанные ею ранее в работе, целиком посвященной истории уральских часовенных в конце XIX – начале XX в.⁵¹

В 2008 г. защитил диссертацию П. И. Мангилев⁵². Это исследование мы считаем образцовым и с точки зрения методологических подходов, и с содержательной стороны. Хотя работа посвящена согласию поморцев, в ней содержатся важные материалы и о первых бессвященнословных браках среди беглопоповцев горнозаводского Урала и об оживленной полемике по этому вопросу.

Отдельные аспекты истории старообрядчества Урала затрагивались также в работах пермских и екатеринбургских историков Н. Н. Агафоновой, С. С. Агеева и В. П. Микитюка, свящ. И. Катаева, Н. С. Корепанова, прот. В. Лавринова, Г. Н. Чагина, А. В. Черных, В. А. Шкерина⁵³ и уральских краеведов, например В. А. Трусова, Д. Е. Щербины⁵⁴.

В ряде статей С. А. Белобородова затрагивались различные вопросы, связанные со скитским движением на горнозаводском Урале, беглыми священниками, деятельностью миссионеров в борьбе

⁵¹ Боровик Ю. В. Старообрядцы – часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000; *Его же*. Старообрядчество Урала и Зауралья на переломе эпох (1905–1927 гг.): дисс. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2003.

⁵² Мангилев П. И. Старообрядчество и крестьянская книжность Южного Урала и Зауралья в XVIII – начале XX вв.: дисс. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2008.

⁵³ Агафонова Н. Н. О распространении старообрядчества в Прикамье // Этнокультурная история Урала XVI – XX вв.: материалы междунар. науч. конф. Екатеринбург, 1999. С. 114–116; Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы – купцы екатеринбургские. Екатеринбург, 1998; Катаев И., свящ., Рязанов Л. Д., Кузьмин А. А. Свято-Троицкий кафедральный собор. Екатеринбург, 2004; Корепанов Н. С. В раннем Екатеринбурге (1723–1781). Изд. 2-е. Екатеринбург, 1998; *Его же*. Тайная шарташская часовня XVIII в. // Культурное наследие российской провинции: история и современность. Екатеринбург, 1998. С. 278–283; *Его же*. Шарташ XVIII в. – традиция или новация? // Вестн. музея «Невьянская икона». Вып. III. Екатеринбург, 2010. С. 262–290; *Его же*. О Тыне Заречном // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. IV. Екатеринбург, 2013. С. 135–168; Лавринов В. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001; Чагин Г. Н. Нижнетагильские старообрядцы на Урале в XVIII – первой половине XIX в. // Старообрядчество: история, культура современность: тезисы III науч.-практ. конф. 15–17 мая 1997 г. М., 1997. С. 163–165; *Его же*. Особо чтимые места старообрядцев Среднего Урала // Старообрядчество: история, культура, современность: материалы Всерос. научн. конф. М., 1998. С. 159–160; *Его же*. Старообрядческий мир верховьев Колвы и Печоры в XIX–XX вв. // Урал. сборник. История. Култига. Религия. Вып. II. Екатеринбург, 1998. С. 258–272; Черных А. В. Старообрядчество южных районов Пермской области в контексте этнокультурной истории // Старообрядческий мир Волго-Камья: Проблемы комплексного изучения: материалы науч. конф. «Старообрядческий мир Волго-Камского региона и проблемы его комплексного изучения». Пермь, 25–26 октября 2001 г. Пермь, 2001. С. 133–158; Шкерин В. А. Закрытие старообрядческих часовен в Нижне-Тагильском заводском округе в 30–40-е годы XIX века // Религия и церковь в Сибири. Вып. 8. Тюмень, 1995. С. 94–102; *Его же*. От тайного общества до Святейшего Синода. Декабрист С. Д. Нечаев. Екатеринбург, 2005; *Его же*. Исследователь старообрядчества и сектанства С. Д. Нечаев и его агенты // Урал. ист. вестн. 2007. № 17. С. 22–27.

⁵⁴ Трусов В. Взлет семьи Зотовых // Урал. следопыт. 2005. № 11; *Его же*. Платонида без тайн. [Первоуральск], 2014. 155 с.; Щербина Д. Е. Православный Верх-Нейвинск. Прошлое и настоящее. Новоуральск, 2008. 62 с.; *Его же*. Храмы Верх-Нейвинска. [Новоуральск, 2005]. 30 с.

со староверием. Отдельные работы посвящены истории старообрядческих центров (например, Шарташа, Ревды, Верх-Нейвинска) или лидерам старообрядческого движения (Л. И. Расторгуеву, Т. В. Филатову)⁵⁵. В 2012 г. им была защищена диссертация о религиозно-организационной структуре беглоповцев/часовенных горнозаводского Урала в XIX в.⁵⁶

В 2013 г. увидела свет книга, посвященная памяти нашего старшего товарища и Учителя А. Т. Шашкова. В ней, помимо прочего, собраны его замечательные статьи, посвященные истории староверия на Урале и в Зауралье в XVII в.⁵⁷

Подводя общий итог, можно отметить факт существования обширной литературы, посвященной тем или иным страницам истории старообрядчества горнозаводского Урала, отдельным персонажам, событиям, населенным пунктам, некоторым культовым сооружениям. Однако следует учесть, что большинство перечисленных сочинений были созданы еще дореволюционными авторами, значительная часть которых принадлежала к так называемому клерикальному направлению, видевшему в старообрядчестве только негативные стороны. Кроме того, среди них явно преобладают работы не исторического, но полемического или же описательно-статистического характера.

⁵⁵ Белобородов С. А. «Найди ящерицу живую желтую и положи ее в ртуть...» (Сборники рецептов для художественных работ из собрания Лаборатории археографических исследований УрГУ) // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. II. Екатеринбург, 2006. С. 57–77; *Его же*. Последние священники уральских беглоповцев (1820–1830-е гг.) // Россия и мир: панорама исторического развития. Екатеринбург, 2008. С. 604–611; *Его же*. Староверы Ревдинской волости // Город. вести. Ревдинская городская газета. 2010. № 75. С. 13; № 77. С. 12; № 79. С. 14; *Его же*. Старообрядческие священники Нижнего Тагила в конце XVIII – первой трети XIX вв. // Урал. сб. История. Культура. Религия. Вып. VII. Ч. 1. Екатеринбург, 2009. С. 167–178; *Его же*. Старообрядческие скиты в Ревдинской волости Екатеринбургского уезда // Урал. сб. История. Культура. Религия. Вып. VI. Екатеринбург, 2005. С. 28–40; *Его же*. Старообрядческие скиты в «Урминских пределах» (страница из истории староверия в Пермской губернии) // Проблемы истории России. Вып. 6. Екатеринбург, 2005. С. 284–294; *Его же*. Уральские противораскольнические миссионеры – бывшие старообрядцы // Урал. ист. вестн. Екатеринбург, 2007. № 17. С. 28–39; *Его же*. Шарташ – старообрядческий рай (из истории «шарташской веры» на Урале в XVIII – первой половине XIX вв.) // Общ. мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XV – XX вв. Новосибирск, 2005. С. 343–352; *Его же*. «Верх-Нейвинский завод есть коренное место по существу раскола» // Вестн. музея «Невьянская икона». Вып. IV. Екатеринбург, 2013. С. 169–185; *Его же*. Священническое «старейшинство» уральских беглоповцев во второй четверти – середине XVIII в. // Церковь. Богословие. История: материалы II Всеросс. науч.-богослов. конф. Екатеринбург, 2014. С. 20–24; *Его же*. Первые беглые священники уральских старообрядцев // Православие в славянском мире: история, культура, язык. Олыштын, 2014. С. 84–94; *Его же*. Институты наставников и духовных отцов уральских старообрядцев в середине XIX – начале XX вв. // Православная культура вчера и сегодня. Олыштын, 2015. С. 215–233.

⁵⁶ Белобородов С. А. Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX – начале XX вв. (На примере согласия беглоповцев/часовенных) : дисс. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2012.

⁵⁷ Шашков А. Т. Избранные труды / отв. ред. И. В. Починская. Екатеринбург, 2013. С. 81–375.

Современных фундаментальных трудов о согласии часовенных Урала не так много. Более того, до сих пор вообще не существовало обобщающей работы, посвященной уральским старообрядцам – беглопоповцам/часовенным, охватывающей период с XVIII до начала XX в. Равно как и не предпринималось попыток соединить в одном исследовании все составляющие части такого сложного историко-социального феномена, как старообрядческое сообщество горнозаводского Урала.

Источниковая база исследования основана на использовании как опубликованных источников, так и неопубликованных, находящихся на хранении в различных архивах и библиотеках.

Старообрядческие исторические сочинения

Прежде всего это созданная еще в XVIII в. «История о бегствующем священстве» инока-схимника Ионы Курносого, в течение многих лет проживавшего на Урале, из которой мы почерпнули некоторые сведения о первых беглых попах⁵⁸. Кроме этого, активно привлекались произведения М. И. Галанина, написанные в конце XVIII в. в Зауралье – «История про древнее благочестие» и «Рукопись о древних отцах»⁵⁹. Отдельно следует отметить до сих пор не опубликованные послания уральского старовера Т. Б. Заверткина (1767/1768 гг.), в которых большое место уделено историческим выкладкам, касающимся беглых попов⁶⁰.

Много важных данных нам удалось получить из сочинений конца XIX в. «Родословие часовенных Зауралья», написанного черноризцем Валентином, «Родословие часовенного согласия», автором которого является черноризец Нифонт и близкого к ним по тематике произведение «О рассмотрении духовного чина епархии»⁶¹. Весьма ценную информацию по истории уральской беглопоповщины/часовенного согласия содержат «Исторические

⁵⁸ Опубликовано в приложении к сочинению: *Есипов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1863. Т. II. С. 177–189.

⁵⁹ Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 1. Новосибирск, 1999. С. 31–46.

⁶⁰ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. XXII (Самарское) собр. 15р/1474. Л. 203–209 об.

⁶¹ *Валентин.* Родословие часовенных Зауралья // Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Т. 1. Новосибирск, 1999. С. 54–64; *Нифонт.* Родословие часовенного согласия // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 1. С. 65–91; «О рассмотрении духовного чина епархии» // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 2. Новосибирск, 2005. С. 221–224.

очерки уральского старообрядчества, написанные нижнетагильским начетчиком А. Т. Кузнецовым и опубликованные в журнале «Уральский старообрядец»⁶².

Старообрядческие богослужебные тексты

К этой группе мы относим такие произведения, как «Чин брачно-го молитвословия» и «Чин причащения», «Последование о причащении св. воды», «Скитское покаяние», старообрядческие синодики⁶³.

Старообрядческие полемические сочинения

Большое значение для нашего исследования имеют полемические сочинения, созданные уральскими старообрядцами во второй половине XIX в. В них рассматриваются важнейшие для староверов вопросы, волновавшие их и во время перехода к беспоповской практике и после: о возможности богослужения простолюдинами, о браке, покаянии, исповеди, погребении, о священстве и т. п.⁶⁴

Чрезвычайно ценными нарративными источниками являются воспоминания бывших старообрядцев о своей жизни в расколе. Характеризуя эти документы, следует помнить, что им присуща известная тенденциозность, поскольку писавшие их люди обязаны были подчеркивать негативные стороны старообрядчества. Вместе с тем эти материалы зачастую содержат уникальную информацию, которая нигде больше не фиксировалась⁶⁵.

Отдельную группу источников составляют описания уральского старообрядчества, составленные людьми, не принадлежащими к староверию. В 1889 г. в журнале «Братское слово» была напечатана «записка, составленная Н. И. Надеждиным, по распоряжению министра внутренних дел Л. А. Перовского, на основании архивных бумаг министерства»⁶⁶. В этом документе, подготов-

⁶² Кузнецов А. Т. Исторические очерки уральского старообрядчества // Урал. старообрядец. 1915. № 11. С. 16–30; № 12. С. 21–30; 1916. № 12. С. 11–184; № 3. С. 9–15; № 4–5. С. 6–94 № 8. С. 10–17; № 9–10. С. 5–10.

⁶³ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. IV (Красноуфимское) собр. 74р/313; 275р/5681; 276р/5682; XI (Талицкое) собр. 294р/5189; XV (Шатровское) собр. 101р/879.

⁶⁴ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. IV (Красноуфимское) собр. 180р/5341; VI (Невьянское) собр. 117р/858; VII (Нижнетагильское) собр. 5р/156.

⁶⁵ Материалы для этнографии (Рассказ обратившегося к православию старообрядца о времени его пребывания в расколе) // ПГВ. 1864. № 4. С. 8–9; Мучкин Ф. В. Как я жил и что видел в расколе // Брат. слово. 1887. № 15. С. 357–376; № 16. С. 433–453; № 17. С. 516–537; № 18. С. 613–629; Сушков М. С. О моем обращении из раскола в православную церковь // Брат. слово. 1893. № 13. С. 241–247; Огибенин М. Присоединение старообрядческого начетчика П. В. Мягкова и его краткая автобиография // ЕЕВ. 1903. № 8–9. С. 241–248; № 10. С. 282–287; Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 19. С. 570–577; № 20. С. 619–624; № 21. С. 658–661; № 23. С. 778–785; 1904. № 1–2. С. 18–24; № 3. С. 73–79.

⁶⁶ Надеждин Н. И. Старшины Екатеринбургского раскольнического общества // Брат. слово. 1889. № 19. С. 673–685; № 20. С. 741–752.



С. Д. Нечаев

ленном в 1840-е гг., речь шла о событиях первой трети XIX в., связанных со строительством каменной «Рязановской» церкви и попытками староверов легализовать существование этого храма. Рассматривался также вопрос о попытках старообрядческих старшин (прежде всего Я. М. Рязанова и Г. Ф. Казанцева) наладить диалог с властями по проблеме беглых священников, о их «неуспешных ходатайствах» и формальном оставлении должности старшин в 1829 г.

В 1893 г. в том же журнале была опубликована записка С. Д. Нечаева «Первые замечания о раскольниках Пермской губернии». «Замечания» предваряла статья, написанная редактором журнала Н. И. Субботиным, «Исследования о Пермском расколе в начале царствования императора Николая», изобилующая обширными извлечениями из нечаевского архива⁶⁷. Затем последовала серия небольших публикаций под общим названием «Из архива С. Д. Нечаева», куда вошли письма о расколе, направленные Нечаеву разными лицами, и его записи. Заключительным аккордом стало обнародование дневника С. Д. Нечаева, который он вел во время своей уральской экспедиции⁶⁸. С октября 1826 по январь 1827 г. Нечаев объехал почти весь горнозаводской Урал и ближнее Зауралье, побывав во многих центрах староверия: Екатеринбурге, Невьянске, Нижнем Тагиле, Черноисточинске, на Ертарском, Талицком, Васильево-Шайтанском, Ревдинском и Верхнеуфалейском заводах. Он посетил старообрядческие часовни и скиты, познакомился с десятками старообрядцев, собрал ценнейшие сведения. Собственные наблюдения С. Д. Нечаева, дополненные материалами его тайных агентов и миссионеров, делают «Дневник» «лучшим описанием местного старообрядчества того времени»⁶⁹.

В качестве дополнения к перечисленным материалам нечаевского архива можно назвать подборку писем, опубликованных

⁶⁷ Исследование о пермском расколе в начале царствования императора Николая I (из архива С. Д. Нечаева) // Брат. слово. 1893. Т. 1. № 7. С. 532–564; № 8. С. 600–626.

⁶⁸ Дневник С. Д. Нечаева // Брат. слово. 1893. Т. 2. № 17. С. 572–587; № 18. С. 662–671; № 19. С. 742–751; № 20. С. 827–838; 1894. Т. 1. № 1. С. 61–78; № 2. С. 143–152.

⁶⁹ Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие. С. 62.

в 1905 г. Здесь среди прочего содержатся тексты посланий пермского и екатеринбургского архиереев, написанные в 1830-е г., в бытность С. Д. Нечаева обер-прокурором Св. Синода. Зная Нечаева как крупного специалиста в области уральского раскола, архиереи в деталях, с красочными подробностями, рассказывают ему о ситуации на горнозаводском Урале⁷⁰.

К источникам этой группы можно также отнести материалы, опубликованные в 1903–1905 гг. в Екатеринбургских епархиальных ведомостях⁷¹. Эти документы, созданные в период с 1835 по 1840 г., можно разделить на три тематических блока:

1) письма об уральском расколе, адресованные руководителям высших инстанций, например, министру внутренних дел Д. И. Блудову, обер-прокурорам Св. Синода С. Д. Нечаеву и Н. А. Протасову, записки, характеризующие общее состояние старообрядчества на горнозаводском Урале, предназначенные для начальника штаба Корпуса горных инженеров К. В. Чевкина и камергера В. В. Скрипицина;

2) послания, отправленные екатеринбургским епископом Евлампием руководителям уральского староверия А. Т. Рязанову, М. И. Коробкову, М. С. Романову, И. Л. Тарасову, Е. А. Китаеву, Н. С. Яргину, М. И. Полузадову и др., показывающие насколько индивидуальным был миссионерский подход к лидерам старообрядцев;

3) переписка с администраторами-новообрядцами, где говорится о конкретных мероприятиях по борьбе с расколом на Нижнетагильских, Кыштымских, Уфалейском, Ревдинском и других заводах.

Нормативно-правовые источники

1. По справедливому утверждению В. И. Байдина, «для создания полной картины [истории уральского старообрядчества], привлечения только двух “Полных собраний законов” Российской империи недостаточно. Как отмечают и дореволюционные, и советские исследователи, в первой половине XIX в. в России сложилась система тайного законодательства о старообрядчестве, санкционированная царями и не получившая отражения в указанных сводках»⁷². Поэтому для воссоздания объективной картины нам

⁷⁰ Выписки из Нечаевского архива // Старина и новизна. 1905. Кн. 9. С. 204–268.

⁷¹ К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия. (Письма преосвященного Евлампия к разным лицам) // ЕЕВ. 1903. № 1–2. С. 25–28; № 3. С. 69–71; № 4. С. 113–115; № 5. С. 162–163; № 12. С. 362–365; № 13. С. 394–396; № 14. С. 426–428; № 15. С. 446–449; № 16. С. 478–478; № 20. С. 615–619; 1904. № 5. С. 155–166; № 6. С. 192–195; № 7–8. С. 124–127; № 15. С. 378–386; № 16. С. 409–415; № 17. С. 462–467; № 18–19. С. 529–536; № 20. С. 555–558; 1905. № 1–2. С. 6–10; № 6. С. 160–165; № 8–9. С. 237–242; № 11. С. 356–359; № 16. С. 537–543; № 17. С. 564–572; № 18. С. 603–612; № 19. С. 640–647; № 20. С. 665–671; № 21. С. 716–721.

⁷² Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие. С. 29.

пришлось существенно расширить круг опубликованных источников, касающихся этого вопроса⁷³. Характеристика некоторых других правительственных распоряжений, имеющих региональное значение, а также ряда подзаконных актов сделана в соответствующих главах нашего исследования.

2. Постановления старообрядческих соборов отражают правотворческую практику уральских староверов и дают богатый материал о внутренней жизни согласия⁷⁴. Для беглопоповцев/часовенных постановления их соборов по значимости стояли в одном ряду с решениями, принятыми, например, на Вселенских соборах и, безусловно, были более важными, чем распоряжения центральной и местной администрации.

Делопроизводственная документация

К этой группе относятся документы центральных и местных государственных учреждений: различных департаментов МВД, Св. Синода, канцелярий пермского губернатора и главного начальника Уральских горных заводов, губернского правления, судов различных инстанций, духовных консисторий, Екатеринбургского секретного совещательного комитета, отчеты православных миссионеров и т. п. Особое внимание уделялось судебно-следственным делам, представляющим собой документальные комплексы слож-

⁷³ Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1858; Собрание постановлений по части раскола, состоявшихся по ведомству Св. Синода (1716–1858 г.). Ч. 1–2. СПб., 1860; Правительственные распоряжения по делам о раскольниках при Николае и Александре // Сборник правительственных сведений о раскольниках, составленный В. И. Кельсиевым : в 4 вып. Лондон, 1861. Вып. 2; *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел : в 8 кн. Кн. 8: История распоряжений по расколу. СПб., 1863; Уложение о наказаниях уголовных и исправительных 1866 г. / сост. Н. С. Таганцев. СПб. 1880; Собрание постановлений по части раскола по Министерству внутренних дел. СПб., 1875; Сборник законов о расколе. М., 1881; Сборник законов о расколе. СПб., 1890; Обзор мероприятий Министерства внутренних дел по расколу с 1802 по 1881 г. СПб., 1903.

Об основных законодательных актах, касающихся старообрядчества, см.: *Ивановский Н. И.* Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола с присовокуплением сведений о сектах рационалистических и мистических. Ч. I–II. Казань, 1905. С. 243–259; *Смирнов П. С.* История русского раскола старообрядства. М., 1895. С. 217–228; *Васильевский М.* Государственная система отношений к старообрядческому расколу в царствование Николая I. Казань, 1914; *Ершова О. П.* Старообрядчество и власть. М., 1999; *Софронов В. Ю.* Государство и церковь в борьбе с церковным расколом (конец XVII – начало XX в.) // Вестн. Томск. гос. ун-та. Томск, 2007. Август. № 301. С. 65–68.

⁷⁴ ОР БРАН. Ф.43. № 27. Л. 1–11; ТФ ГАТО. Собр. рукописных книг. № 253. Л. 5–24 об. «Описание деяний и постановления Екатеринбургского собора» от 1–2.05.1884 г.; Собрание ИИ СО РАН. № 4/85-г. Л. 168–173 об.; № 10/90-г. Л. 145–149. «Постановление Екатеринбургского собора» от 11.01.1887 г.; *Сушков М. С.* О моем обращении из раскола в православную церковь // Брат. слово. 1893. Т. 2. № 13. Приложение. С. 252–254; Духовная литература староверов востока России XVIII – XX вв. [Т. 1]. Новосибирск, 1999. С. 332–334, 339–350, 355–358; Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 2. Новосибирск, 2005. С. 69–71, 216–220.

ного состава: материалы допросов, показания свидетелей, описи изъятых вещей, церковной утвари и книг, описание строений.

Чрезвычайно интересным и ценным источником являются прошения старообрядцев властям. В основном нами использованы документы 1820–1830-х гг., которые не только дают возможность проследить, как староверы пытались противодействовать наступлению властей и достичь приемлемого компромисса, но также позволяют уточнить отдельные детали истории уральского старообрядчества и определить круг наиболее влиятельных лиц в той или иной общине.

К исследованию привлекались данные статистики и материалы учета старообрядцев. Особенности этой группы источников прекрасно охарактеризовал Н. Варадинов, занимавшийся вопросами статистики староверия в начале 1860-х гг.: «...эти цифры имеют относительное достоинство: они показывают местности, которые охватил раскол, густоту раскольнического населения и преобладание той или иной секты в той или другой местности, не представляя верного исчисления им...»⁷⁵. В унисон звучат слова другого исследователя, написанные спустя 40 лет после этого: «Итак, всеобщая перепись не разрешила вопроса о численности старообрядцев, не рассеяла тех сомнений, которые существовали до нее относительно этого вопроса <...> И сейчас мы не знаем, сколько же у нас старообрядцев – 2 миллиона или же 20 миллионов?»⁷⁶.

Кроме письменных, в работе использовались также источники устные. Это материалы опросов старообрядцев и бесед с ними, хранящиеся в архиве ЛАИ УрФУ и личных архивах авторов. Обработка этих источников осуществлялась следующим образом: собранные аудиоматериалы были расшифрованы и перенесены на бумажные носители (полевые дневники, имеющие индивидуальные шифры и номера). При этом фиксировались данные о времени и месте записи, биографические сведения об информанте.

Авторами разделов монографии являются: введение, главы 1, 2, 4 – С. А. Белобородов; глава 5 – Ю. В. Боровик; глава 3 написана совместно.

⁷⁵ Варадинов Н. История Министерства внутренних дел : в 8 кн. Кн. 8: История распоряжений по расколу. С. 375.

⁷⁶ Пругавин А. С. Старообрядчество. С. 18.

Глава 1

УРАЛЬСКИЕ БЕГЛОПОПОВЦЫ В XVIII – НАЧАЛЕ XIX в.

§ 1. Первые старообрядцы на Урале и в Западной Сибири

Известия о том, что патриарх Никон «переменил веру», достигли Урала уже в конце 1650-х годов. До недавнего времени и в популярной литературе, и даже в научных трудах отдельных исследователей утверждалось, что первыми расколоучителями в крае были сосланные в Сибирь протопоп Аввакум Петров и казанский монах Иосиф (в миру – Иван Иванисов сын Астомен). Но эти данные не выдерживают критики, хотя бы потому, что малоизвестный тогда в русской провинции Аввакум лишь кратковременно останавливался в Верхотурье осенью 1653 г. (и на обратном пути – в 1664 г.), а еще менее популярный Иосиф – в 1660 г. И нет ни одного свидетельства о каких-либо их публичных выступлениях и вообще о контактах с уральскими жителями¹. Как говорится, «проехали».

Гораздо более историчны факты, касающиеся деятельности нескольких персонажей, которых, вероятно, и следует считать первыми «идейными» старообрядцами Урала и Зауралья, поднявшими знамя борьбы за старую веру.

Священник Доментиан с середины 1650-х гг. служил в Знаменской Церкви в Тюмени. В 1660-е гг. он познакомился с находившимися в ссылке в Тобольске романовским попом Лазарем и патриаршим подьяком Федором Трофимовым. Вокруг этих «расколоучителей» сложился сибирский кружок защитников «древлего благочестия», в который входило достаточно много людей. Это и поп Успенского монастыря Феодот Семенов, и поп Абалацкого Знаменского монастыря Терентий Афанасьев, диакон Богоявленской церкви Иван Семенов, диакон Вознесенской церкви Феодор Стрикаловский, диакон Софийского собора Феодот Трофимов, ссыльный поп Полиевкт Максимов, ямщик Петр

¹ А. Т. Шашков высказывал предположение о вероятной поездке Аввакума на Исеть в Успенский монастырь в 1655 г. и о его возможных беседах со старцем Далматом (Из истории сибирской ссылки протопопа Аввакума // А. Т. Шашков. Избранные труды. Екатеринбург, 2013. С. 269–270), но это всего лишь гипотеза, пока не подкрепленная документально.

Денисов сын Шадра, игумен Тюменского Спасо-Преображенского монастыря Андриан. Не исключено, что со всеми этими людьми протопоп Аввакум познакомился и вел беседы, когда возвращался из даурской ссылки в 1664 г.²

В 1665 г. Доментиан, Лазарь и Феодор Трофимов за «неистовое прекословие» были отправлены за Полярный круг в Пустозерский острог, где и стали «соузниками» Аввакума (сосланного на север в 1667 г.). В 1670 г., после притворного покаяния, Доментиан покинул Пустозерск и несколько лет скитался в Поморье. Около 1677 г. он вернулся в Сибирь, где принял постриг с именем Даниила. Вскоре им была основана пустынь на р. Березовке, где Даниил проповедовал «огненную смерть за веру». Именно там в 1679 г. состоялась первая в Зауралье «гарь» – массовое самосожжение, унесшее жизни около 1700 человек.

Иван Кондинский (Иванище Кодский) – иеромонах в конце 1650–1660-х гг. исполнявший обязанности эконома, строителя и фактически игумена Троицкого монастыря, расположенного на притоке Оби реке Кодушке (Коде). В начале 1670-х гг. вместе со своим единомышленником Авраамием (Венгерским) покинул обитель и переехал на Исеть, где в монастырской пустыни устроил «гнездо раскола». Позже ушел на острова среди Бахметских болот за Дальними Кармаками. Здесь скончался и был похоронен, предположительно, в 1688 г.

Авраамий (в миру – Алексей Иванович Венгерский) родился около 1635 г. в семье тобольского сына боярского, а в середине 1650-х гг. и сам был поверстан в дети боярские. В 1658 г. он принял иноческий постриг в отдаленном Кондинском (Кодском) Троицком монастыре. Как посланец этой обители в середине 1660-х гг. он ездил в Москву «бить челом» о монастырских нуждах. Вполне вероятно, что он был очевидцем собора 1666/1667 гг. и возвратившись в Зауралье сразу проявил себя как «злой раскольник». За спор о вере в 1668 г. Авраамия сослали в Свято-Троицкий Туруханский монастырь, однако вскоре ему удалось вернуться и с удвоенной энергией продолжить проповедь раскола. В декабре 1701 г. инок схватили на острове среди Бахметских болот в Тюменском уезде, но он бежал из монастырской тюрьмы в Тобольске и снова пришел на Ирью, где умер около 1715 г. в д. Ильиной.

² Кожурин К. Я. Протопоп Аввакум. Жизнь за веру. М., 2011. С. 58.



Старец Далмат Исетский.
С портрета XVIII в.

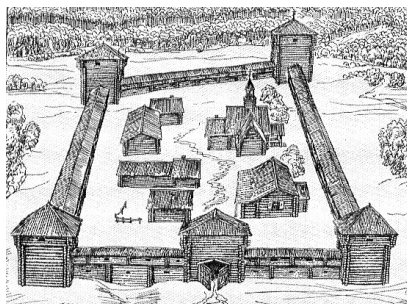
Были и другие вожаки староверия, например, игумен Успенского монастыря на Исети Далмат, его сын Исаак, старцы Матвей, Галактион, Иоанн Брадатый, атаман «беломестных» казаков Верхотурского уезда и слободчик Яков Борисович Лепехин... Вот далеко неполный перечень селений, в основном расположенных на восточном склоне Уральских гор и в ближнем Зауралье, жители которых в конце XVII в. участвовали в антицерковных выступлениях, как правило, заканчивавшихся самосожжениями: деревни Кошущкая, Дру-

гановская, Мостовка, Боровикова, Созонова, слободы Краснопольская, Аятская, Утятская, Киргинская, Ишимская, Красноярская³.

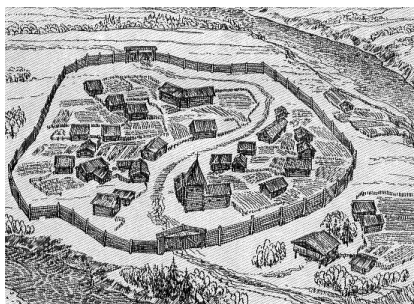
Разумеется, власти (церковные и светские) предприняли энергичные меры, чтобы сломить сопротивление упорствующих сторонников старых обрядов. При этом главным методом «дискуссии» стали жестокие репрессии. За приверженность «древлеправославию» легко было не только лишиться положения в обществе, но и самой жизни. Не удивительно, что на Среднем Урале и в Зауралье, где число противников церковной реформы исчислялось тысячами, а площадь территории, требовавшей «духовного окормления», была немногим меньше размеров современной Великобритании, священнослужителей, открыто выступивших против «никоновых новин» оказались единицы. Поэтому в конце XVII в. староверие на Урале и в Зауралье приобрело ярко выраженный беспоповский характер. Беспоповцы утверждали, что после реформ патриарха Никона истинное священство на Руси пресеклось, а потому отправление духовных треб возможно только «твердыми в вере» мирянами из числа наиболее авторитетных и грамотных людей.

На рубеже XVII и XVIII вв. важнейшим центром беспоповщины в России стала знаменитая Выговская старообрядческая пустынь (Поморье, Русский Север). «Большаки» староверов-поморцев вели активную проповедническую работу, посылая сво-

³ Об истории старообрядчества на Урале и в Западной Сибири в конце XVII – начале XVIII вв. см. цикл исследований А. Т. Шашкова, опубликованный в: *Шашков А. Т. Избранные труды* / отв. ред. И. В. Починская. Екатеринбург, 2013. С. 81–375.



Аятская слобода XVII в.
Реконструкция



Барневская слобода на Исети в XVII в.
Реконструкция

их эmissаров в разные районы страны, в том числе в Приуралье, на Урал и в Западную Сибирь. Росту влияния поморцев на уральской земле в первой четверти XVIII в. способствовало прямое покровительство, оказываемое им заводовладельцем А. Н. Демидовым.

Вполне логично, что демидовская «столица» – Невьянский завод (основан в 1700 г, сначала – казенный, с 1702 г. передан Никите Демидову), а также приписанные к нему Краснопольская слобода и деревня Таватуйская стали местами проживания большого количества староверов поморского согласия⁴. В Невьянске находилась «резиденция» их руководителя Гавриила Семенова Митрофановых (Украинцева), который к тому же был доверенным лицом и приказчиком Демидовых. Там же, неподалеку от демидовских палат, было выстроено здание «богадельни», по сути – старообрядческого монастыря, в котором проживало до 300 (!) человек⁵.



«Гарь». Рисунок
из рукописи XVIII в.

⁴ О поморцах на Урале см. обстоятельные работы П. И. Мангилева. Например, *Мангилев П. И. К истории поморского согласия на Урале в XVIII–XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 4–42; Его же. Старообрядчество и крестьянская книжность Южного Урала и Зауралья в XVIII–начале XX вв. : дисс. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2008. 322 с.*

⁵ Правда, жили в богадельне старообрядцы и беспоповского, и попковского согласий.

«В богадельню стекались разного рода бродяги, бежавшие из острогов и из-под монастырского надзора, из Москвы, Нижнего, Архангельска и т. п. <...> По одной проверке местного начальства оказалось налицо только 50 (из 286), самых немощных – все остальные были в разброе, на проповеди»⁶.

Под «прикрытием» Акинфия Демидова беспоповцы чувствовали себя в полнейшей безопасности до конца 1740-х гг. Только через пять лет после смерти заводовладельца власти решились на более или менее активные действия. В 1750 г. невьянский монастырь был захвачен представителями официальной церкви⁷. Примечательно, что вскоре в одной половине здания разместили контору невьянского духовного заказа, а в другой еще несколько лет доживали свой век престарелые старообрядцы и старообрядки.

После этих событий господствующее положение и среди невьянских староверов, и среди всех «древлеправославных» горнозаводского Урала заняли представители беглопоповщины (хотя по количеству они уже давно многократно превосходили беспоповцев). Стоит отметить, что беглопоповцы появились на уральской земле задолго до описываемых событий. С 1702 г. Невьянский завод, а затем и другие демидовские предприятия начали быстро заселяться пришлыми из разных мест людьми, которых Демидовы охотно принимали. Среди таких переселенцев, без сомнения, были и староверы-поповцы.

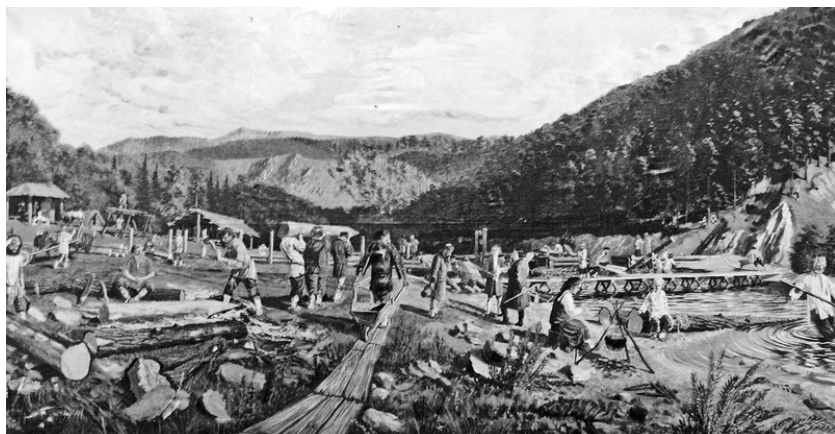
§ 2. Беглопоповцы и строительство первых заводов на Урале

Одним из самых распространенных мифов, бытующих в современной науке и краеведении, можно признать «историю» о том, что большинство демидовских заводов построено старообрядцами-кержаками (то есть выходцами из Поволжья, с Керженца). На самом деле это, мягко говоря, не совсем верно.

Для постройки «среднего» по масштабам завода требовалось не так много квалифицированных специалистов. Плотинный мастер с помощниками и десяток каменщиков. А также около 20 кузнецов, столяров и оконщиков, полсотни кирпичников, 100–150 плотников. Основное же количество строителей приходилось на

⁶ Сырцов И. Самосожигательство сибирских старообрядцев в XVII и XVIII столетии // ТЕВ. 1887. № 17–18. С. 320.

⁷ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. Новосибирск, 1974. С. 192–193.



Строительство уральского завода (Берсенеv Г. М. Основание Златоуста. 1952 г.)

землекопов – до 500 и возчиков – до 200 человек. Людей (исключая первые две категории) проще всего можно было рекрутировать из крестьян, приписанных к заводам слобод и деревень, что и практиковалось на Урале повсеместно. То есть строили первые заводы на Урале по большей части сами уральцы.

Не были кержаки в 1710-е – начале 1720-х гг. и в числе первых работников демидовских заводов. Чтобы подтвердить этот тезис, приведем статистику. Так, например, в Невьянском заводе по переписи 1721 г. числилось 317 дворов мастеровых и работных людей⁸. Если расположить жителей Невьянска по количеству «выходцев» с прежних мест проживания, то получаем следующую картину:

Верхотурский уезд – 56 домовладельцев;

Тульский уезд – 40;

Соликамский уезд – 22;

Тотемский уезд – 16;

Сорокинский з-д – 15;

Устюжский уезд – 14;

Важский уезд – 11;

Кунгурский уезд – 10;

Вятский уезд – 7;

Сольвычегодский уезд – 6;

Москва – 6.

⁸ РГАДА. Ф. 271. Оп. 1. Д. 1394. Л. 243–333.

Чердынский, Каргапольский уезды и г. Невель – по 5 хозяев. Кайгородский, Ярославский, Крапивненский, Олонецкий, Вологодский уезды – по 3 семейства. Уфимский, Яренский, Сарапульский, Тюменский уезды – по 2. Казанский, Симбирский, Архангелогородский, Тамбовский, Уржумский и некоторые другие уезды «дали» по 1 семейству.

Упоминаются и выходцы из нижегородчины (но всего 4 (!) домовладельца – якорный мастер Иван Федоров сын, 52 лет, и доменный подмастерье Дмитрий Филиппов сын, 40 лет, из Нижнего Новгорода; плотник Никифор Лукьянов сын Уsoleц, 60 лет, из д. Мереновой и доменный подмастерье Сава Иванов сын Петров, 40 лет, из д. Высоковой Нижегородского уезда⁹).

Аналогичную ситуацию можно наблюдать и на других первых демидовских заводах – Быньговском, Верхнетагильском и Шуралинском (основаны в 1716–1718 гг.)¹⁰ (табл. 1).

Таблица 1

Первопоселенцы уральских заводов

Место «выхода» первопоселенцев	Быньговский (48 дворов)	Верхнетагильский (28 дворов)	Шуралинский (15 дворов)
Верхотурский уезд	11	10	8
Тульский уезд	10	1	2
Сорокинские з-ды	6	2	–
Устюжский уезд	6	1	–
Тюменский уезд	3	–	–
Важский уезд	2	1	–
Смоленск	2	–	–
Соликамский уезд	1	2	–
Кунгурский уезд	1	2	–

Из Звенигородского, Тотемского, Кагородского, Обвинского, Вятского, Вологодского и некоторых других уездов на заводы пришло по 1–2 семейства. А из нижегородского Поволжья – нет никого¹¹.

⁹ Там же. Л. 265 об., 266, 272 об., 304 об.

¹⁰ Там же. Л. 334–360.

¹¹ Сразу же оговоримся, что приведенные свидетельства вовсе не говорят об отсутствии старообрядцев на демидовских заводах в конце 1710-х – начале 1720-х гг. И среди «туляков», и среди выходцев из Верхотурского уезда (особенно – из Краснопольской и Аятской слобод), и среди переселенцев северорусских регионов было немало тех, кто придерживался «старой веры», только вот кержаками их называть не корректно.

Ситуация начала существенно меняться в 1720–1730-е гг., особенно после того, как Демидовы приобрели несколько вотчин, расположенных на нижегородчине и в соседних регионах: Фокинская, Варганская, Юркинская, Высоковская, Ветлужская, Санчурская и другие. Из них на Урал было переселено несколько тысяч человек, в том числе и старообрядцев.

В качестве примера приведем сводные данные переписи, проведенной механиком Н. П. Бахоревым в 1746 г. в Ревдинском заводе (начал работать в 1734 г.) Всего в ведомости учтено 412 человек (мужского пола). По местам «выходов» представительство такое:

Ветлужская вотчина (Унженский уезд Архангелогородской губ.) – 123 человека

Санчурская вотчина (Царевосанчурского уезд Казанской губ.) – 44 человека

Фокинская вотчина (Нижегородский уезд Нижегородской губ.) – 43 человека

Варганская вотчина (Нижегородский уезд Нижегородской губ.) – 34 человека

Высоковская вотчина (Нижегородский уезд Нижегородской губ.) – 23 человека

Алексеевская вотчина (Лаишевский уезд Казанской губ.) – 18 человек

Юркинская вотчина (Нижегородский уезд) Нижегородской губ. – 9 человек

Саканская вотчина (Арзамасский уезд Нижегородской губ.) – 7 человек

Аятская слобода (Верхотурский уезд) – 1 человек

Учтенные «старыми» переписями Толбузина 1734 г. и Молокова 1738 г. – 23 человека

Куплены у разных владельцев – 87 человек¹².

Работая с документами о демидовских вотчинах, нам стала понятна незатейливая, но достаточно эффективная схема легализации беглых (вернее, один из ее многочисленных вариантов). Итак, если переселенец сам отправлялся «искать счастья» на демидовских заводах, он должен был получить от своего хозяина увольнительную и выправить «прокормежное письмо» (паспорт). Если паспорта не было – он беглый бродяга, которых Демидовы «строго запрещали» принимать на заводы. Другое дело, если кре-

¹² ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1127. Л. 334–350.

стьянин проживал в демидовской вотчине. Тогда его переселением занимались приказчики Фокинской конторы. Они собирали людей и к назначенному времени в условленное место на Волге подходили барки, куда грузились переселенцы. Барки следовали до Уткинской пристани на Чусовой, откуда прибывшие на подводах добирались до конечного пункта (завода).

Примечательно, что керженские и ветлужские леса, служившие прибежищем тысячам беглых, находились в непосредственной близости от поволжских вотчин Демидовых. Если какой-то беглец или даже целая группа решали перебраться на Урал, то им достаточно было договориться с демидовскими приказчиками или их доверенными лицами и попасть в списки переселенцев. В «час Х» они выходили из убежищ к пристани и спокойно грузились на барки. Позже, когда на Урале их спрашивали: «Откуда вы?», они говорили чистую правду: «Из Фокинской (или Ветлужской, или Варганской вотчины)».

Конечно, если бы кто-нибудь задался целью проверить эту информацию, то это можно было сделать, сличив данные вотчинных переписных книг и списки переселенцев, но Фокинская контора несколько раз горела, и многие документы были утрачены. Копии же хранились в приказных архивах Москвы, где их еще нужно было долго искать. Да и кому это надо, если сам Демидов твердо заявлял, что беглых на его заводах нет¹³.

§ 3. Уральские «кержаки»

«Керженец. Это название реки, протекающей по Семеновскому уезду Нижегородской губернии, и впадающей в Волгу. По нему называется и вся местность, охватываемая течением реки. В XVII в. здесь рос густой, почти непроходимый лес. В нем была возможность укрываться гонимым христианам от беспощадных врагов своих. К концу XVII в. на Керженце существовало до сотни обителей – мужских и женских, в них спасалось и подвизалось более семисот иноков и около двух тысяч инокинь. Вся окрестность реки Керженец была исключительно староверческой, так как здесь, как почти и во всем Нижегородском крае, древлепра-

¹³ Белобородов С. А. Демидовские вотчины: с Волги в Ревду // Город. вести. Ревда. № 2302 от 17.03.2017 г. С. 7.



Керженец. Чернухинский скит. Фото М. Дмитриева. Конец XIX в.

вославные христиане не приняли никоновской реформы. В Керженских обителях происходили многочисленные старообрядческие соборы; здесь принимались священники, ушедшие из никонианской церкви, отсюда они посылались по всей России для исправления церковных треб, здесь же составлялись сочинения в защиту старой веры, воспитывались ее апологеты и проповедники, писались иконы, книги, тетради и прочее»¹⁴.

Рассказ об уральской беглопоповщине начнем с небольшой и, в общем-то, известной предыстории: с 1706 г. в Поволжье активизировалась деятельность по поиску и уничтожению старообрядческих скитов. Руководил этими акциями архимандрит Питирим. В 1719 г. он стал епископом Нижегородским и Алатырским и вскоре староверы ощутили заметное усиление репрессивного давления (достаточно вспомнить трагическую историю диакона Александра и его сподвижников). Как результат – со второй половины 1710-х гг. керженские старообрядцы (как иноки, так и бельцы) стали переселяться в более спокойные районы соседних епархий.



Питирим архиепископ
Нижегородский

¹⁴ Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С. 28.

Одним из таких мест стали обвинские леса в Прикамье – верховья рек Цепцы (ныне – Чепец), Лысьвы, Бута, Сивы (в наше время – район на границе Пермского края и Удмуртии). Одновременно керженские эмигранты осматривали другие пригодные для переселения территории, в основном расположенные к востоку от Поволжья: Яик, Приисетье и, конечно, Урал (реки Сылва, Межевая Утка, Шайтанка и Висим). Керженские староверы принадлежали к беглопоповскому согласию, принимавшему в свои ряды священников, бежавших из официальной Церкви.

Что могло привлечь старообрядцев на уральские земли? Какими были пути миграции тысяч людей? Как и где происходило их расселение на Урале?

По современным дорогам расстояние от границы Свердловской области до среднего течения р. Керженец составляет около 1300 км. В первой четверти XVIII в. староверам приходилось добираться до горнозаводского Урала по значительно более протяженным (иногда в 2000 и более верст) маршрутам. Реконструировать, пожалуй, наиболее ранний путь миграции керженцев на уральские земли позволяют расспросные речи самих старообрядцев, оказавшихся под следствием в середине 1730–1740-х гг.: с Керженца на реку Ветлугу, оттуда на Вятку (в районе Котельнича), потом – к селению Верходворскому (в 70 верстах северо-западной г. Хлынов (Вятка), далее на реку Цепцу (Чепец) и по ее берегам – к истоку, оттуда верст 50 до Обвы, от которой «рукой подать» (верст 70) до речки Сылвы, начинающейся на западном склоне Уральских гор.

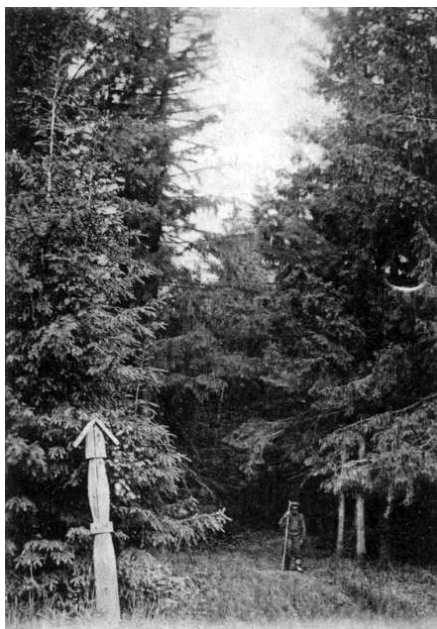


Могила Ионы Курносова на Керженце. Фото М. Дмитриева. Конец XIX в.

Другая «дорога» шла с Керженца через Урень, Яранск, Нолинск. Потом – на Цепцу, (гораздо южнее Хлынова). Кстати, совсем рядом с истоком Цепцы верховья упоминавшихся в допросах староверов речек Воцкая (Вотская) Сива, Бут, Соснова (около 130 верст от Егосихинского завода – ныне Пермь). Оттуда шли на Сылву. От верховьев Сылвы до Чусовой – 15–20 верст. А за Чусовой – Уральский хребет.

«Висимские леса» – общепринятое название, понятное в XVIII в. любому жителю горнозаводского Урала. Это местность, ограниченная с севера рекой Висим, впадающей в Межевую Утку (и далее – по течению последней), с запада – Чусовой, с востока – рекой Тагил. Южная граница была довольно размыта и шла по условной диагонали от нынешних Верхнего Тагила до Староуткинска. Общая площадь района – около 2500 км².

Особенностью, без сомнения, привлекавшей сюда старообрядцев, стала малолюдность этих земель. Вплоть до конца 1720-х гг. здесь не то что городов и заводов, не существовало даже деревень и заимок. Лишь на Чусовой несколько небольших селений: Сулёмская слобода (едва-едва восстановившаяся после башкирского восстания 1709 г., и насчитывавшая к 1719 г. всего 5 дворов)¹⁵, возрожденные чуть позже однодворные деревни Мартьянова и Шайтанка, совсем маленькая Усть-Утка. А от Чусовой до самого Уральского хребта жилья не было вовсе.



Дорога к могиле Софонтия.
Фото М. Дмитриева. Конец XIX в.

¹⁵ Коновалов Ю. В. Освоение русскими верхнего течения реки Чусовой в конце XVII – начале XVIII вв. // Река Чусовая: проблемы изучения и сохранения природного и культурно-исторического наследия : материалы I Науч.-практ. семинара (Нижний Тагил, 16–17 мая 2002 г.). Нижний Тагил, 2003. С. 92.

Другим важнейшим моментом, оказавшим определяющее влияние на выбор керженских староверов, стало полное отсутствие здесь представителей власти – светской и, что более значимо, – церковной. Вплоть до последней четверти XVIII в. единственным (!) православным храмом на 80 верст вниз по течению Чусовой была церковь Георгия Победоносца в Уткинской Слободе (ныне п. Слобода близ Новоуткинска). Ее приход составляли русские деревни, появившиеся в 1730–1750-е гг.: Кузина, Каменка, Коновалово, Крылосово, Нижняя, Трёка; заводы, возникшие в конце 1720–1730-е гг.: Уткинский (Новый), Уткинский (Старый), Шайтанский, Сылвенский и даже «линейные» крепости, основанные в середине 1730-х гг.: Киргишанская, Гробовская, Бисертская, Ачитская (последняя – на расстоянии 130 верст от церкви). Площадь прихода равнялась территории целого уезда в Центральной России. И на все это – один священник!¹⁶

Еще одним «фактором», определившим выбор керженскими беглопоповцами уральских земель, стало исключительное положение, которое занимали здесь заводчики Демидовы. Историки неоднократно отмечали очевидную «благодарность» Демидовых к старообрядцам¹⁷. Отдавая отчет, что эта тема требует отдельного обстоятельного исследования (как и вопрос о приверженности первых Демидовых к староверию), дополним изыскания предшественников занятым наблюдением. Оказывается, на всех демидовских заводах, построенных на Урале до смерти Акинфия Демидова 5 августа 1745 г. (за исключением Невьянского), не было возведено ни одного (!) храма официальной церкви. Чтобы не быть голословными, представим обобщенные данные¹⁸:

Невьянский (у Демидовых с 1702 г.) – Преображенская церковь, построена в 1702 г. по личному повелению Петра I, которое Демидовы не могли проигнорировать.

¹⁶ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 59.

¹⁷ См.: Юхименко Е. М. К вопросу о связях Сибири с Выгом и роли братьев Семеновых (новонайденное Слово о житии Иоанна Выгорецкого) // Источники по истории общественного сознания и литературы эпохи феодализма: Археография и источниковедение Сибири. Новосибирск, 1991; *Ее же*. Акинфий Демидов и выговские старообрядцы // История Церкви: изучение и преподавание: материалы науч. конф., посвящ. 2000-летию христианства. 22–25 нояб. 1999 г. Екатеринбург, 1999; Юркин И. Н. Демидовы: столетие побед. М., 2012. С. 77–84.

¹⁸ Даты основания заводов приводятся по изданию: Иофа Л. Е. Города Урала. М, 1951. С. 376–378. Время появления в них православных храмов – по книге: Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902.

Верхнетагильский (1716) – Знаменская церковь, заложена в 1752 г. То есть в заводском поселке более 36 лет не было «никоианского» молитвенного здания.

Шуралинский (1716) – Александро-Невская церковь, заложена в 1846 г. (130 лет без храма).

Быньговский (1718) – Никольская церковь, заложена в 1789 г. (более 70 лет без храма).

Выйский (1721 г., ныне часть Нижнего Тагила) – Выйско-Никольская церковь, заложена в 1835 г. (114 лет).

Нижнетагильский (1725) – Введенская церковь, 1750 г. (25 лет).

Нижнелайский (1726 г., ныне с. Лая) – церковь Марии Магдалины, 1842 г. (116 лет).

Шайтанский (1727 г., ныне п. Чусовой) – Христо-Рождественская церковь, 1840 г. (113 лет).

Уткинский (1729 г., ныне п. Староуткинский) – Покровская церковь, ок. 1805 г. (76 лет).

Черноисточинский (1729) – Петропавловская церковь, 1833 г. (104 года).

Васильево-Шайтанский (1732 г., ныне Первоуральск) – Петропавловская церковь, заложена 1748 г. (16 лет).

Ревдинский (1734) – Ильинская церковь, заложена 1750 г. (16 лет)

Висимо-Шайтанский (1744 г., ныне п. Висим) – Анатолиевская церковь, с 1839 г. (95 лет).

Верхнелайский (1742) – церковь Марии Магдалины, 1842 г. (100 лет).

Для полноты картины мы решили несколько расширить географию и посмотреть, как обстояло дело на демидовских предприятиях в других регионах¹⁹.

Заводы в Калужской губернии

Дугнинский (1702) – Петропавловская церковь, между 1758 и 1763 г.



А. Н. Демидов

¹⁹ Данные о церквях получены из различных интернет-ресурсов.

Брынский (1726) – Преображенская церковь, построенная еще до покупки этой местности Демидовым.

Выровский (1740) – Первая церковь построена в конце XVII в., задолго до Демидовых.

В Кунгурском уезде

Суксунский (1729) – Христо-Рождественская церковь, середина 1750-х гг.

Бымовский (1736) – Александро-Невская церковь, 1781 г.

Шаквинский (1740) – только часовня, приписанная к Вознесенской Березовской церкви.

Ашапский (1744) – Троицкая церковь (1760-е гг., точных данных нет).

В Нижегородском уезде

Корельский завод (1730) – до продажи предприятия в 1772 г. в поселке нет церкви.

Верхнечугунский (1730) – до продажи в 1772 г. в заводском поселке нет церкви.

Нижнечугунский (1730) – до продажи в 1772 г. в заводском поселке нет церкви.

На Алтае²⁰

Колыванский (1729) – Воскресенская церковь, 1735 г.

Барнаульский (1739) – Петропавловская церковь, заложена в 1749 г.

Шульбинский (1744) – Николаевская церковь, начало 1760-х гг. (точных данных нет).

Если приведенные материалы не доказывают гипотезы о приверженности А. Н. Демидова к староверию, то совершенно определенно подтверждают факт его «особого» отношения к официальной церкви. Как тут не упомянуть о священнике Дмитрие Лапине, тагильском десятоначальнике²¹, умолявшем демидовских

²⁰ Данные о возведении церквей см.: Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае. Барнаул, 1999. С. 32, 37. Примечательно, что всего через 20 лет Воскресенская церковь в Колыванском заводе так «изветшала», что священники опасались, что «во время совершения Божественного пения не могла бы та церковь пасть» Там же. С. 38.

²¹ Следует отметить, что между заказным правлением и причтами церквей стояло еще одно административное звено – десятоначальники. Как следует из названия, должность введена для контроля за 10 церквями (хотя на практике это было и 5, и 8 церквей). Десятоначальником могли назначить любого священника (из наиболее крупных селений). Основная функция должности: «для смотрения суеверия», то есть контроль за наличием раскольников. Они же аккумулировали у себя различные церковные сборы перед отсылкой в заказное правление, объявляли указы, полученные оттуда, подавали доношения о поведении некоторых священнослужителей.

приказчиков передать ему «потребного на пристройку... к имеющейся во оном Нижнотагилском заводе часовне олтаря... на пол и на подволоку досчатого лесу», «чтоб устроить оную часовню церквию, **понеже никакой церкви доньше, за нерачением обывателей, там не было** (выделено нами. – С. Б., Ю. Б), а дворового числа болши пятисот сорока, где имеется и самое прибежище, и гнездилище, и укрывателство от всех стран стекающихся раскольнических различных толков, тако ж и протчих незаписных и потаенных государственных и помещичьих мужиков, суеверием расколническим помраченных» (1750 г.)²².

Важным моментом, оказавшим влияние на выбор переселенцев с Керженца на Урал, стало отношение к расколу местных гражданских властей, особенно после того, как управляющим уральскими горными заводами в 1722 г. был назначен В. И. де Геннин, смотревший на староверов довольно благожелательно. Здесь уместно будет охарактеризовать государственную политику первой четверти XVIII в. по отношению к расколу. Не повторяя наблюдения предшественников, мы просто приведем «ропись» основных указов того времени, касающихся старообрядцев, снабдив их минимальными комментариями, которые свидетельствуют, что местные «реалии» совершенно не совпадали с основными тенденциями государства.

В феврале 1716 г. Петр I издает «Указ, именный, объявленный из Сената, “О хождении на исповедь повсегодно, о штрафе за неисполнение сего правила, и о положении на раскольников двойного оклада”»²³. К началу 1740-х гг. на горнозаводском Урале двойной подушный оклад платило всего 460 человек (из 1860 учтенных Татищевым в 1735 г.)²⁴. Лишь в середине 1740-х гг. началась массовая «запись в двойной оклад» жителей заводских поселков и зауральских деревень (причем по их желанию)²⁵. С этой поры на Урале и в Зауралье за старообрядцами закрепилось еще одно прозвище – «двоеданы».

В указе, опубликованном в 1719 г., говорилось о наложении особого сбора с раскольников, вступающих в брак. «С них же, расколь-

²² РГАДА. Ф. 1183. 1751. Оп. 1. Д. 173. Л. 6 об.

²³ Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. Т. V. СПб., 1830. № 2991. С. 196.

²⁴ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. С. 109.

²⁵ Там же. С. 143–145.



Старообрядческий инок.
С рисунка XVIII в.



Старообрядец-беглопоповец.
С рисунка XVIII в.

ников, которые женятся тайно не у церкви, без венечных памятей, наложить сбор, а именно: рубли по три с человека мужского и женска полу, по обе стороны поровну, а с богатого и больше»²⁶. Примечательно, что этот указ беглопоповцы сразу же начали трактовать как возможность легализации венчания у старообрядческого священника, при условии оплаченного штрафа.

В Духовном Регламенте (1721) предписывалось «предавать анафеме господ, скрывающих у себя раскольников». Запрещалось также «давать раскольникам начальство над другими, как по духовной, так и по гражданской части»²⁷. И вновь напомним о деятельности заводчиков Демидовых, которые не только укрывали руководителей староверия (и поповцев, и беспоповцев), но и массово предоставляли им возможность занимать «начальствующие» должности на своих заводах.

Согласно указу Петра I от 6 апреля 1722 г., старообрядцы должны были платить по 50 рублей в год «за бороду»; при этом они не имели права носить никакой другой одежды, кроме зипуна со стоячим клееным козырем (воротником), ферязи и однорядки «с лежащим ожерельем». Воротник обязательно следовало делать из красного сукна. Если кто из раскольников появлялся в другом наряде, то с него брали штраф – 50 рублей²⁸. На Урале, очевидно, в силу «особых условий труда», ста-

²⁶ Полное собрание законов Российской империи. Т. V. № 3340. С. 687.

²⁷ Там же. Т. VI. № 3718. С. 342.

²⁸ Там же. Т. VI. № 3944. С. 641.

роверы никогда не исполняли этот указ. По крайней мере, нам не известно ни одного подобного случая.

15 мая 1722 г. от имени Св. Синода издается указ «О распоряжениях по обращению раскольников к православной церкви», согласно которому при переходе в новообрядчество староверов следовало крестить вновь, монахов постригать заново, детей у записных раскольников крестить в новообрядческих церквях; те старообрядцы, которые хотя и повинуются во всем церкви, но крестятся двумя перстами, по-прежнему считаются раскольниками; свидетельства раскольников приравниваются к свидетельствам еретиков и не принимаются в судах; родителям старообрядцев запрещено своих детей учить двоеперстием под страхом жестокого наказания²⁹. Ну что сказать, на Урале известны единичные случаи насильственного крещения в официальное православие детей записных раскольников. Двумя перстами крестились едва ли не повсеместно (в том числе и не старообрядцы). Детей учили не только древлеправославному крестному знамению, но и чтению и пению по-старому...

В 1724 г. по просьбе архиепископа Нижегородского Питирима Петр I издал указ о том, чтобы выдавать старообрядцам медные знаки, которые старообрядцы были обязаны нашивать на свою одежду; женщины-старообрядки, согласно этому же указу, были обязаны носить особые платья-опашни (длинное, свободного покроя распашное платье; полы спереди – чуть короче, длинные откидные рукава висели вдоль фигуры; этот наряд следовало носить не подпоясывая) и головные уборы «с рогами»³⁰. Однако уральские староверки по-прежнему щеголяли в традиционных платках и сарафанах-косоклинниках; о «медных знаках» вообще никто даже не заикался.

Преемница Петра I продолжила борьбу с расколом, используя прежние методы. Императрица Екатерина I указом от 7 июля 1725 г. попыталась ограничить торговую и финансовую деятельность старообрядцев, потребовав «раскольников ни к каким сборам и в купчины отнюдь не выбирать и не определять»³¹. Но оказалось, что многотысячный капитал можно было сколотить, оставаясь в звании «простого» торгующего крестьянина.

²⁹ Там же. Т. VI. № 4009. С. 678.

³⁰ Там же. Т. VII. № 4596. С. 368.

³¹ Там же. Т. VII. № 4750. С. 521–522.

§ 4. «Экспедиция» К. Брандта и «татищевская выгонка»

Историю заселения старообрядцами «висимских лесов» мы решили проиллюстрировать любопытным рассказом, получившим не менее интересное продолжение. Началось все со спора, который затеяли Строгановы и Демидовы по вопросу о принадлежности земель, находящихся по берегам речек Межевая Утка и Висим. Реагируя на поданную Строгановыми жалобу, в 1732 г. по распоряжению Берг-коллегии для описи всех новых поселений по притокам Межевой Утки и по Чусовой был послан поручик Карл Брандт с командой солдат. Но демидовские приказчики заблаговременно известили тайных поселенцев, и переписчикам оставалось только фиксировать количество брошенных домов и иных строений.

«По речке Нижней Утке (т. е. Межевой Утке. – С. Б., Ю. Б.), которая впадала в Чусовую, расстоянием в 2-х верстах впадала в Утку с левой стороны речка Смородина, при ней поселения в 5 верстах – всех 17 дворов; да при устье той речки в Утку – 7 дворов, да одна кожевня...

От устья речки Смородины, вниз по Утке, расстоянием в 1 версте, на той же стороне, на ключике – 13 дворов...; да пониже того, в версте ж, на той Утке речке – 5 дворов...; в трех верстах, на другой стороне Утки – 3 двора...

Вниз по речке Утке в трех верстах впадала по течению воды в левую сторону речка Висим, при которой на устье на одной стороне слободой построено 92 двора, которые все разломаны; да по той речке вверх на 5 верстах по обе стороны – 91 двор, в том числе 36 дворов разломанных же, горелых – 8 дворов, да 1 мельница колесчатая, разломанная же...

Пониже речки Висима, в ту же сторону, в полуверсте впадала в речку Утку речка Шайтанка, по которой вверх в 4 верстах до устья речек Сисимки и Сулатки по обе стороны селение – 45 дворов...

В показанную речку Шайтанку, по течению воды с правую сторону, впадала речка Сисимка; по оной, по обе стороны, на 7 верстах жилья – 36 дворов целых, 1 сгорелый...

Да повыше речки Сисимки, в 3 верстах в ту же сторону, в речку Шайтанку пала речка Мартьян, по которой жилья – 3 двора...

С другую сторону речки Шайтанки, повыше устья речки Сисимки в 100 саженьях, пала в тое речку Шайтанку речка Сулатка, по которой, по обе стороны, вверх на двух верстах жилья – 27 дворов...»³².

Всего по Межевой Утке и ее притокам Брандт насчитал 339 дворов (в том числе 137 «разломанных и сторелых»), одну кожевню и одну мельницу. Земли под пашню распаханно было более 300 десятин (то есть 300 с лишним гектаров). Если предположить, что в каждом жилище проживало в среднем по 4–5 человек, то получается, что только в этой местности обитало свыше 1000 беглых старообрядцев.

Однако оказалось, что К. Брандт выявил далеко не все нелегальные поселения на демидовских землях, а самое главное – он не нашел ни одного беглого. Примечательно, что в том же 1732 г., в сентябре месяце, собираясь по делам надолго уехать с Урала, А. Н. Демидов просил главного горного начальника В. И. де Геннина определить на время своей отлучки «директором» над всеми демидовскими приказчиками именно командира Екатеринбургской солдатской роты поручика К. Брандта. Уж не было ли это платой за ту «небольшую» любезность, которую поручик оказал заводо-владельцу, «не обнаружив» скиты главных «расколоучителей» и не поймав ни одного старовера?

Уместно будет упомянуть, что сведения, полученные экспедицией Брандта, были использованы при составлении в 1734–1736 гг. «Ландкарты ведомства Екатеринбургских горных заводов». В этом источнике, например, изображены две деревни, находившихся на берегах Сулёма. Неподалеку (по местным меркам) расположены и другие старообрядческие поселения: на Висиме – 3 селения, на Шайтанке – 2, на Сулатке – 1, на речке Гаревой – 3. Примечательно, что ни в одной переписи или каком-либо другом документе того времени об этих поселках даже не упоминается.

В марте 1734 г. на должность Главного командира горных заводов был назначен В. Н. Татищев (в октябре прибыл в Екатеринбург). О его осведомленности в вопросах уральского старообрядчества свидетельствует тот факт, что уже 20 января 1735 г. он информировал письмом Тобольского митрополита Антония о неутешительных результатах миссии Брандта, в котором, в частно-

³² Чупин Н. К. Географический и статистический словарь Пермской губернии. Пермь, 1873. С. 318–320.



Река Сулём. Современная фотография

сти, писал: «Близ Демидова заводов на реке Сулёме есть пустынь раскольническая, в которой корень оного суеверия» (выделено нами. – С. Б., Ю. Б.)³³. Одновременно горный командир отослал донесение в Петербург. Ожидая ответа от начальства, Татищев предпринял попытку установить контакты с руководителями старообрядческого общества: он попытался убедить приказчиков, что староверы имеют прекрасную возможность наладить свои отношения с государством. Но первым шагом на этом пути должна стать перепись всех беглых на заводах и в скитах.

Вскоре в некоторые заводские поселки были посланы горные офицеры с заданием поименно зарегистрировать всех староверов. Так, например, в Черноисточинске весной 1735 г. этим занимался шихтмейстер Раздеришин. В его перепись занесено 82 имени мужчин-старообрядцев (правда, к ним необходимо прибавить еще 30 душ мужского пола, не исповедовавшихся у православного священника, тогда как на исповеди были всего 51 человек)³⁴. Одновременно переписали и нелегально живущих в черноисточинских лесах. Таковых оказалось 269 душ мужского пола и 106 – женского, а всего – 375 человек. Правда, в том же 1735 г. по уточненным данным выяснилось, что только скитских старцев и стариц в этой

³³ Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII–XVIII вв.). Свердловск, 1987. С. 194.

³⁴ ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 580. Л. 16–45, 50, 52.

местности проживает более полутысячи (!), да еще столько же (если не больше), бельцов³⁵.

В целом переписи раскольников и в Черноисточинске, и в других местах прошли без эксцессов. Ободренные староверы решили, что настало время, когда можно попросить о легализации их положения на уральской земле. Свидетельством этого стали два любопытных документа. 3 июня 1735 г. в Канцелярию главного правления заводов поступила челобитная от имени «старцов и бельцов, живущих близ заводов Акинфия Демидова в лесах» с просьбой «об отводе им мест под селидьбу»³⁶. Примечательно, что в ней перечислены основные центры и беглопоповцев (черноисточинские и висимошайтанские леса), и беспоповцев (леса при озере Таватуй и «по невянским вершинам»).

А 25 сентября 1735 г. группа влиятельных уральских приказчиков-старообрядцев подала на имя императрицы еще одну челобитную. Ее суть заключалась в том, что, идя на серьезные политические уступки, умеренное крыло заводского старообрядчества просило оставить староверов жить на своих местах, при условии выплаты ими двойного подушного оклада, и выражало робкую надежду на возможность назначения к старообрядцам престарелых священников господствующей Церкви (конечно же, с согласия церковного руководства)³⁷.

Своеобразным ответом на эти прошения, а точнее реакцией на донесение Татищева, стал хорошо известный исследователям именной указ императрицы от 12 ноября 1735 г., послуживший отправной точкой масштабной кампании по преследованию уральских старообрядцев, получившей название «татищевской выгонки». В письме, отправленном В. Н. Татищевым тобольскому митрополиту Антонию (Стаховскому) 12 декабря 1735 г., горный начальник просил подготовить в монастырских тюрьмах не менее 467 «посадочных» мест для будущих арестантов-раскольников. На Уктусском заводе в авральном порядке начали ковать кандалы. 13 декабря поручику А. Арефьеву предписывалось ехать на реку Чусовую и дальше – к Черноисточинскому заводу и арестовывать старообрядцев «везде, где они живут»³⁸.

³⁵ ГАСО. Ф. 34. Оп. 1. Д. 14. Л. 407.

³⁶ ГАСО. Ф. 643. Оп. 1. Д. 93. Л. 470.

³⁷ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. С. 77–82.

³⁸ Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала. С. 195.



Часовня в лесу. Современная фотография

Однако операция, задуманная Татищевым, с первых же дней пошла далеко не по плану. На Сулёме в «повытке» старца Ильи Григорьева 16 декабря поручику Арефьеву удалось захватить 7 старцев и 26 стариц. Им зачитали императорский указ и взяли подписки. От них же узнали, что «многие к осмотру не явились для того, от необыкновенности многих сюда приезжих служилых людей, пришли в великий страх, разбежались»³⁹.

Фактически татищевский розыск продолжался до января 1736 г. и закончился неудачно для властей. За это время отряды поручиков Арефьева, Костыгина и Сикорского смогли захватить всего 132 человека (старцев и стариц, и простых бельцов), проживавших в висимских и черноисточенских лесах. Было разгромлено несколько кержацких поселений (в том числе и на Сулёме). Однако сыщикам и солдатам так и не удалось ликвидировать основную часть тайных старообрядческих обителей. Узнав об опасности, скитники прятались в лесах, а когда солдаты проходили мимо, то староверы спокойно возвращались в свои жилища.

В конце января того же 1736 г. выборным челобитчикам из числа уральских староверов было объявлено, что в соответствии

³⁹ Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала. С. 195.

с указом от 12 ноября 1735 г. старообрядцы из висимских лесов должны отправиться «по рекам Туре и Кушве и приискать себе места для поселения... только б к заводам Кушвинскому и Туринскому те места, где им селитца ближе 20 верст не были»⁴⁰.

В сентябре 1736 г. для подтверждения этого распоряжения в окрестности Черноисточинска был командирован геодезист Иван Шишков. Но, объездив более десятка речек и ручьев, он отыскал только 15 старообрядцев. Правда, в отчете Шишков отмечал, что везде, где он побывал «по лесам построенных изб..., насевного хлеба и ставленных и сметанных в скирды сена наезжал он довольно»⁴¹. Людей же нигде не было. Примечательно меланхоличное решение Канцелярии горных заводов, состоявшееся 13 ноября 1736 г., согласно которому «велено оных убеглых раскольников из [подушного] окладу выключить, ...дабы напрасно в окладе не числились»⁴².

В ноябре 1737 г. из Тобольска прибыла воинская команда прапорщика А. Соловьева, совершившая несколько экспедиций в висимские леса. Только за первые пять дней поисков солдаты обнаружили 18 скитских поселений, где было арестовано 30 староверов. Всего же до середины декабря в лесах было схвачено около сотни скитников⁴³. Главный же результат операции заключался в констатации того, что вместо разоренных в 1736 г. скитов появилось множество новых.



Керженские старообрядки. Фото конец XIX в.

⁴⁰ ГАСО. Ф. 34. Оп. 1. Д. 14. Л. 303–303 об.

⁴¹ Там же. Л. 407–407 об.

⁴² Там же. Л. 411.

⁴³ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. С. 101–102.

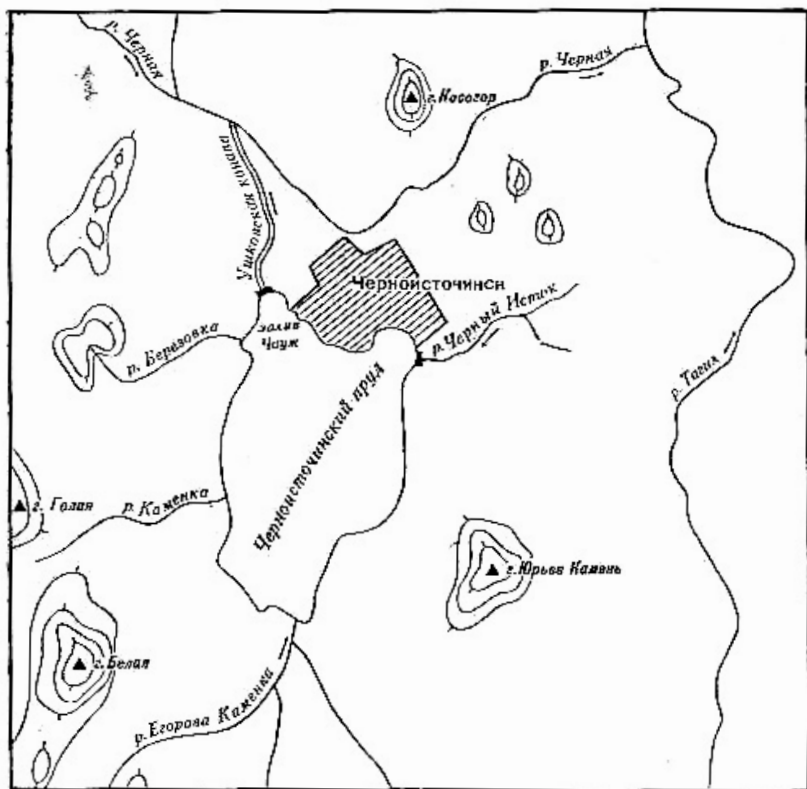


Схема Черносточинского пруда с обозначением горы Юрьев камень.

Из книги Н. П. Архиповой «Заповедные места Свердловской области». Свердловск, 1984.

Итак, к 1730-м гг. беглопоповцы заняли лидирующее положение на уральских землях, составив серьезную конкуренцию существовавшему на Урале еще с последней четверти XVII в. согласию поморцев. Следует отметить, что переселение керженцев на Урал было очень организованным, а сама уральская старообрядческая организация создавалась «по подобию» церковной иерархии. Правда, были и существенные отличия. Во-первых, отсутствие архиерейского чина привело к появлению у староверов института «старейшинства» (духовных руководителей общества, получивших на занятие этой должности благословение авторитетнейших «отцов-основателей» – Софонтия и Никифора). Во-вторых, старо-

обрядческое старейшинство на Урале почти сразу разделилось на иноческое и священническое. При этом священническое старейшинство было возложено на священноинока Иова, а иноческое – на инок-схимника Ипатия.

§ 5. Священническое «старейшинство»

Еще раз акцентируем внимание на том, что в середине 1720-х гг. окончательно завершилось структурирование организации старообрядцев-беглопоповцев на горнозаводском Урале. При этом, соблюдая принцип «соборности» (когда высшей властью являлся собор/«совет освященный» из числа представителей старообрядческого духовенства и мирян), керженские руководители согласия перенесли на уральские земли и традицию старейшинства. Примечательно, что старейшинство (назначение «первого, среди равных», через которого передавалась бы благодать духовная), изначально персонифицированное в лице керженского священноинока Софонтия и его преемника иеромонаха Никифора, на Урале стало дублироваться в двух линиях – иноческой и священнической⁴⁴.



Мостик через р. Чауж. Современная фотография

Реконструируя раннюю историю уральской беглопоповщины, исследователи чаще всего обращаются к сочинениям писателей-старообрядцев М. И. Галанина (конец XVIII в.), черноризцев Валентина и Нифонта (конец XIX в.). Именно на основе этих источников в отечественной науке закрепилось представление о преемственности беглого священства на Урале в 1720–1740-е гг.:

– Керженский иеромонах Никифор правил вятского священника Симеона (С. В. Ключарева), которого около 1722 г. благословил ехать в Зауралье с рекомендательным письмом⁴⁵. В мае 1723 г. Ирюмский собор через инок Тарасия «благословил Симеона исполнять на Ирюме нужды мирские, и дано ему благословение старейшинствовать на Ирюме»;

– на горнозаводском Урале тот же Никифор благословил старейшинствовать первому священнику Иоанну (в иночестве Иову), а случилось это во время приезда самого Никифора в Нижний Тагил в 1725 г.;

– Иов же, в свою очередь, благословил священноинока Иакова⁴⁶.

Однако к настоящему времени появились некоторые новые данные, позволяющие говорить, что предложенная в XIX в. схема передачи старейшинства была не столь проста и однозначна. Начнем с того, что беглые попы были на Урале и до Иоанна (Иова). Так, например, известно, что в 1722 г. в висимских лесах (и не только в них) священнодействовал о. Никита; в том же районе (д. Уткинская⁴⁷) и в то же время староверов венчал беглый иерей Василий Дмитриевич; в 1722/1723 гг. священник «белец» Никифор венчал в Невьянске. Можно предположить, что кто-либо из них некоторое время выполнял «старейшинские» обязанности до Иова (до 1725 г.). Это предположение представляется нам весьма логичным, если помнить, что все эти беглые попы попали на Урал через Керженец (то есть, без сомнения, получали благословение от скитских старцев).

Личность священноинока Иова, несмотря на всю значимость его фигуры для истории уральской беглопоповщины, до недав-

⁴⁵ Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 1. Новосибирск, 1999 (далее – ДЛ-1). С. 332.

⁴⁶ ДЛ-1. С. 36, 62, 83.

⁴⁷ Деревни с таким названием в переписных книгах первой половины XVIII в. нет. Вероятно, речь идет о старообрядческом поселении, находившемся при впадении р. Утку в Чусовую (район современного Староуткинска – Уткинского Демидовского завода, основанного в 1729 г.)

них пор не привлекала особого внимания исследователей⁴⁸. Попробуем несколько исправить ситуацию, собрав воедино все имеющиеся в нашем распоряжении материалы и выстроив на их основе некую более или менее пространную историю. Итак, впервые церковные власти серьезно заинтересовались персоной Иова в начале 1745 г., когда началось масштабное следствие о беглых попах. Среди других называлось и имя Иова.

В декабре 1745 г. «в допросе с пристрастием под плетью» сын нижнетагильского приказчика Дмитрий Григорьев сын Сидоров показал, что «черный поп Иов в дом к отцу моему приезжал в 1738 и 1739 годах по однажды в год из лесов, в которых он жил своим двором, а оные леса расстоянием от Нижнетагильского завода в 40 верстах. А приезжал Иов в Великий пост для исправления треб и в доме нашем как отец мой, так и я с женою исповедывались, токмо не причащались.

Онный поп Иов умер в 1741 году весною, в мае месяце, того же Нижнетагильского завода в доме раскольницы Яковлевой, которая жила в Верхней Рудянской улице. Погребал Иова поп Василий Димитриев в лесу, от завода с версту»⁴⁹.

Арестованный в начале 1754 г. в Гуслицкой волости инок Исакий (Иван Филиппов) в ходе следствия сообщал, что около 1728 г. он попал на Урал, где нашел приют в скиту старца Андроника. А еще через 10 лет (то есть около 1737–1738 гг.) в той же пустыни, расположенной то ли на р. Висиме, то ли на Шайтанке, он принял иноческий постриг от черного попа Иова⁵⁰. Напомним, что расстояние от нынешнего поселка Висима до Нижнего Тагила по современной дороге составляет 47 км – немногим больше тех самых 40 верст, о которых упоминал Д. Сидоров. Точнее локализовать место, где в конце 1720–1730-х гг. находилось убежище Иова, возможно по показаниям арестованного в 1751 г. в Нижнем Тагиле старообрядца Андрея Стрелкова: «Старец Иев жил по той же речке Смородине, от него

⁴⁸ В частности, в первой фундаментальной монографии, посвященной исследованию уральского староверия, изданной Н. Н. Покровским в 1974 г., имя Иова вообще не упоминается. В комментариях к публикации памятников старообрядческой письменности (ДЛ-1. С. 626.) биографии Иова посвящено четыре неполных строки: «Иов (в миру Иоанн) (ум. 4.09.1751) – священноинок; родом из Владимирской провинции, был около 1725 г. в Нижнем Тагиле «исправлен», а затем пострижен священноиноком Никифором. Здесь же жил и действовал в качестве преемника Никифора».

⁴⁹ К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1902. № 23. С. 918.

⁵⁰ Байдун В. И. Кто ты, Иона Курносый? // НИИ русской культуры УрГУ. 1994. Екатеринбург, 1995. С. 35.

верстах в 5 (ныне эта речка называется Смородинка – левый приток р. Межевой Утки выше п. Висим. – С. Б., Ю. Б.). И для той исповеди и причастия в первый раз ходил к нему он, Андрей, а в другой раз приходил означенный старец Иев сам. А после того он его не видал, и ныне где находится – не знает»⁵¹.

Скорее всего, Иов бывал в Тагиле не только по большим праздникам, как говорил Сидоров. Во всяком случае, пойманный в 1751 г. на польской границе при попытке уйти на Ветку старообрядческий инок Дионисий (Д. К. Белый) в своих показаниях отмечал, что иноческий постриг он принял около 1738 г. в доме Иова на Нижнетагильском заводе. Здесь же Дионисий «по вся годы исповедался и причащался». В «особой хоромине» (часовне. – С. Б., Ю. Б.) Иов ежедневно отправлял богослужения, на которые собирались заводские жители и скитские старцы⁵².

Очень кратко об Иове упоминали в своих исторических сочинениях старообрядческие писатели XVIII в. (Т. Б. Заверткин, М. И. Галанин): «Никифор правил Иова и благословил», «Никифор правил и благословение подал Иову священнику». Чуть подробнее останавливался на личности Иова автор «Истории о бегствующем священстве» Иона Курносый: «Священноинок Иов в Сибири же, при Нижнем Тагиле пребывая, и жизнь свою добре проводя в посте и молитве, и всенощном стоянии, и милостыню творяше убогим, и всем благодаяше, и добрый конец получи, и дух свой в руце Богу предаде»⁵³.

Определенный интерес к жизни (и смерти) Иова проявили в 1830-е гг. священники официальной церкви в связи с «открывшимися» данными о массовом стечении людей на могилу беглого иеромонаха. В январе 1836 г. последовало распоряжение Св. Синода «разведать секретным образом» об Иове. Уже в апреле того же года сведения, собранные нижнетагильским протоиереем Кирилловым, были отправлены в столицу. Согласно этим данным, Иов родом был великоросс из Московской губернии (если не из самой Москвы). В Тагиле он провел более 10 лет, а умер в начале 1740-х гг. Жил Иов на окраине селения, на кладбище, в кельях с молельной. При нем первоначально дьячком был некий Петр, а после – Павел Богатырев.

⁵¹ ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1322. Л. 721–722 об. Цит. по: Корепанов Н. С. О «келейной жизни» старообрядцев демидовских заводов Урала, середина XVIII в. // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. 5. Екатеринбург (в печати).

⁵² Байдин В. И. Кто ты, Иона Курносый? // Там же. С. 39

⁵³ Есинов Г. В. Раскольничьи дела XVIII столетия. СПб., 1863 Т. II. С. 188.

Сибирским и уральским археографам давно известно сочинение инок Кастора, жившего в Кедровском скиту на р. Сылве, озаглавленное «О священной епархии христианской и пустынных жителей». В этом небольшом историческом произведении, составленном в середине 1860-х гг., Кастор, кроме прочего, рассказывает и о появлении около 1725 г. в Нижнем Тагиле беглого священника Иоанна (инока Иова), затем сообщает о приеме Иовом «на исправу» молодого человека по имени Михаил (в 1729 г.), и его пострижении в монахи под именем Максим, который после смерти Иова, случившейся по мнению автора в 1731 г., ушел в Черноисточинские скиты.

Источником произведения Кастора, вне всякого сомнения, было «Сказание о Максиме» и, вероятно существовавшее, «Сказание об Иове», бытовавшие в рукописном виде на Урале в XIX в. «Исторической» основой для Сказания об Иове, скорее всего, послужила информация, полученная в свое время от некоего Дмитрия Васильевича Кривы – якобы бывшего пономаря при Иове, скончавшегося в 1788 г. Правда, в этом произведении, содержащем рассказ «о родине (не Московской, а Владимирской епархии. – С. Б., Ю. Б.), нравственности и христианских добродетелях Иова», приводится другая дата смерти иеромонаха – 1751 г.⁵⁴ Вольном пересказе этот текст был опубликован еще в 1902 г. на станицах Екатеринбургских епархиальных ведомостей, затем в 1915 г. его использовал А. Т. Кузнецов, автор «Исторических очерков уральского старообрядчества»⁵⁵. Позже эти неточные данные попали в различные труды, посвященные уральскому староверию.

Согласно старообрядческой историографии, следующим «звеном» в передаче священнической благодати, был священноинок Иаков, которого «Иов правил и благословил». Но при внимательном изучении известных материалов становится понятно, что и в этом случае все обстояло не так гладко.

Первые сведения о беглом иеромонахе Иакове уральские власти, вероятно, получили также в 1745 г., при упоминавшихся ранее обстоятельствах. Основным информантом выступал все тот же Д. Г. Сидоров, который сообщил следователям, что в Нижний Тагил черный поп Иаков приехал из Центральной России в марте 1742 г., а в июле 1745 г. «неведомо куда выбыл»⁵⁶. Сразу отметим,

⁵⁴ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 14. С. 586.

⁵⁵ Там же. С. 585–586; Кузнецов А. Т. Исторические очерки уральского старообрядчества // Урал. старообрядец. 1915. № 11. С. 27–28.

⁵⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 23. С. 918.

что отлучка была всего лишь «служебной командировкой» священноинка в Шарташское селение.

Указанная дата появления Иакова на Урале представляется нам совсем не случайной, если вспомнить, что последний «носитель» священнической благодати Иов скончался весной 1741 г. К этому следует прибавить один любопытный факт, на который исследователи не обращали особого внимания: в нескольких сочинениях М. И. Галанин упоминает о своей поездке с Ирьюма на Урал («на завод») в 1725 г. от сотворения мира (то есть между сентябрем 1741 и августом 1742 г.). При этом цель визита, во время которого молодой тогда еще старOVER «застал» (то есть увидел) собрание старцев (от «учительных отцов» до простых иноков), Мирон Иванович описал недвусмысленно: «В заводе отцов древних много мы застали в 1725 году... А сии вси учительныя отцы. А простых инок безчисленное множество. А вси единодушно купно мудрствовали обо всем благоческий, и вси требовали благословение инока Феодосия...»⁵⁷.

Теперь с уверенностью можно утверждать, что смерть Иова в 1741 г. и «совет освященный» (собор) уральских беглопоповцев 1741/1742 г. имеют самую непосредственную взаимосвязь. Проблема действительно была серьезнейшей: кто после Иова станет хранителем благодатной традиции, идущей с дониконовских времен? Иаков, спешно вызванный на Урал, для этого вполне подходил: судя по его прозвищу – Варламов, он какое-то время провел в обители старца Варлаама. Скорее всего, это священноиннок Варлаам, которого в свое время «перемазал» (то есть принял вторым чином) сам Софонтий на Керженце. После разгрома Керженских скитов Варлаам ушел в леса на границе Галичского и Солигаличского уездов, где основал новую пустынь⁵⁸.

Кстати, одним из духовных детей Варлаама был известный деятель ранней истории уральского старообрядчества Авраамий Галицкий. Скорее всего, именно об этом человеке Тобольский митрополит Сильвестр, после допросов старообрядческого игумена Паисия (Павла Переберина), сообщал в Контору Святейшего Синода в июне 1751 г.: «И живучи в том Невьянском Демидова заводе, он, Павел, научен тамошними расколники, а особливо приезжающим в тот завод с местечка, называемаго Сулатки, расколническим чернцом Моисеем и жившим близ Черноисточинского Демидова

⁵⁷ ДЛ-1. С. 37.

⁵⁸ Есинов Г. В. Раскольничьи дела XVIII столетия. С. 187.

завода на острове расколническим же старцем Авраамием. Которой чернец у означенного покойного Демидова в особливой находился милости: и сам он, Демидов, ево посещал, и с собою в коляске возил, и снабдевал всеми потребностями, и с них другие расколнические старцы же под ево, Демидова, апекою находились. И построены там, на острове, преогромные двои зимние и летние с двенатцатью горницами для житья расколническим лжеучителям старцам хоромы. А в строении де тех хором, когда были строены, для виду разглашено было при заводах, якобы строятца оные для житья, якобы, на приезд неких знатных особ. Куда и он, Демидов, как выше значитца, приезжая, посещал; где и он неоднократно бывал и содержал потаенной раскол толк софонтиевишну⁵⁹.

По одной версии, в «гонительные времена» (после 1744 г.) Авраамий перебрался на Яик, где возглавил один из скитов. Там он исповедовал и причащал яицких старшин и казаков. В 1752 г. ушел на Ветку⁶⁰. Согласно показаниям Паисия (Переберина), незадолго до 1750 г. «уехал он, Авраамий, на Кержанец, а с Кржанцу намерение ево было в Польшу на Ветку убраться, токмо он туда не доехал, дорогою умер»⁶¹.

По мнению Ионы Курносого, Авраамий (про которого в старообрядческом обществе ходил «слухок», что он рукоположен во священника от архиерея-обливанца) в свое время и «принял от ереси» иеромонаха Иакова⁶². Это обстоятельство, не столь значимое для уральских староверов в 1740-е гг., позже стало козырной картой, которую разыгрывали старообрядческие богословы в ходе развернувшейся в 1760-е гг. полемики об истинном священстве. В 1742 же г. гораздо важнее было то, что на Иакове есть благодать, переданная именно от старца Феодосия (через Софонтia, Варлаама и Авраамия). Позже «нюанс» с тем, кто же все-таки принял Иакова был окончательно заретуширован старообрядческими историографами: М. И. Галанин – «Иов правил и подал благословение Иакову»; Нифонт – «той же Никифор принял священноинока Иакова»⁶³.

⁵⁹ РГАДА. Ф. 1183. 1751. Оп. 1. Д. 173. Л. 12 об. – 13.

⁶⁰ Покровский Н. Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах // Истор. и лит. памятники «высокой» и «низовой» культуры в России XVI–XX вв. Новосибирск, 2003.

⁶¹ Шашков А. Т. «И мнози получаху здравие...»: новонайденные произведения зауральских крестьян-старообрядцев XVIII–XIX веков // А. Т. Шашков. Избранные труды. С. 333.

⁶² Мельников П. И. Очерки поповщины // Собр. соч. в 8 томах. Т. 7. М., 1976. С. 154.

⁶³ ДЛ-1. С. 51, 83.

Акцентируем главные выводы:

- 1) беглый поп Иоанн (иеромонах Иов) не был первым священником уральских старообрядцев;
- 2) священноинок Иов скончался 29 мая 1741 г.;
- 3) между сентябрем 1741 и августом 1742 г. состоялся собор уральских беглопоповцев для приискания нового священника, которому бы было благословлено старейшинство;
- 4) священноинок Иаков прибыл на Урал только в марте 1742 г., а следовательно, никак не мог получить благословение от Иова.

§ 6. Иноческое «старейшинство»

Если информация об Иове хотя бы изредка, но встречалась и в дореволюционной, и в современной историографии, посвященной уральскому староверию, то одна из ключевых фигур ранней истории уральской беглопоповщины – инок-схимник Ипатий почти полностью обойден вниманием исследователей. В тех же немногочисленных случаях, когда о нем все же упоминается, и в сочинениях староверов, и в трудах современных ученых встречаются ошибки, еще более затрудняющие реконструкцию биографии этого человека. Так, например, пытаясь определить координаты старообрядческой обители игумена Ипатия, А. Т. Шашков, следуя тексту Родословия часовенного согласия, составленного черноризцем Валентином в 1870-е гг., указывал, что этот скит находился «в Кедровских лесах, в заводах»⁶⁴. На самом деле уважаемый исследователь ошибся, доверившись сочинению, изобилующему мелкими неточностями.

Уральскими археографами еще в 1974 г. было зафиксировано место захоронения Ипатия, расположенное, скорее всего, в непосредственной близости от его скита. Это гора Каменка на юго-западной оконечности Черноисточинского пруда. На могилу Ипатия вплоть до 1960-х гг. совершались крестные ходы (в Иванов день и в Петров пост). Примечательно, что в 2,5 км к северу от Каменки находится гора Ипатовая, неподалеку протекает речка Ипатовка, впадающая в пруд. Черноисточинцы в XIX и в XX вв. ходили косить на заливной луг – «к Ипатию». А вспоминая о старой черноисточинской часовне, ее и в середине 1970-х гг. называли «Ипатьевской»⁶⁵.

⁶⁴ Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 2. Новосибирск, 2005 (далее – ДЛ-2). С. 459. Комментарий А. Т. Шашкова. Кстати, в другом месте своего сочинения о. Валентин пишет, что Ипатий жил «в заводах на Уральских горах» (ДЛ-1. С. 60).

⁶⁵ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 1/74–1. Л. 32, 67–68, 70. Информация получена от М. Р. Голицина (1887 г. р.), Н. Н. Белых (1905 г. р.), Е. Н. Матвеевой (1885 г. р.). Записи 1974 г.

Личность старца Ипатия, на наш взгляд, заслуживает гораздо более пристального внимания, чем ему уделялось до сих пор исследователями. Дело в том, что именно этот человек в 1730-е – начале 1740-х гг. был и формальным, и фактическим руководителем беглопоповцев на территории, сопоставимой по площади с какой-нибудь европейской страной.

На Урал Ипатий вместе группой иноков пришел, по всей видимости, еще в начале 1720-х гг. с Керженца, где принял монашеский постриг от самого Софонтия⁶⁶. Уже в середине 1720-х гг. Ипатия благословили на «старейшинство» над уральскими старцами и старицами. В «Истории про древнее благочестие», созданной М. И. Галаниным, перечислены наиболее авторитетные иноки из 30, находившихся «под началом» в обители Ипатия⁶⁷. В более поздних произведениях, в создании которых также участвовал Мирон Галанин, – Соборном уложении Кирсановского собора 1789 г.⁶⁸ и «Послании о вере»⁶⁹ списки послушников Ипатия выглядят несколько иначе (табл. 2).

Таблица 2

Списки послушников Ипатия

«История» (нач. 1750-х гг.)	Соборное уложение (1789 г.)	«Послание» (рубеж XVIII–XIX вв.)
Корнилий	Корнилий	Корнилий
Пахомий	Пахомий	Пахомий
Антоний	Антоний	Антоний
Филарет	Филарет	Филарет
Феодул	Ефимий Сибиряк ¹⁴⁶	Ефимий
Паисий	Достифей	Достифей
Иона		

Для характеристики масштаба фигуры игумена Ипатия и значимости скитского центра, которым он руководил, вкратце приведем биографии лиц, бывших «под началом» в его обители. Как говорится, короля делает свита.

⁶⁶ ДЛ-1. С. 51.

⁶⁷ Там же. С. 31.

⁶⁸ ДЛ-2. С. 70.

⁶⁹ ДЛ-1. С. 51.

⁷⁰ В «Истории про древнее благочестие» прямо указывается, что инок Ефимий был насельником «иной обители» (ДЛ-1. С. 31). Правда, это не исключает того, что после побега из тюрьмы он мог переселиться в скит к Ипатю.

Корнилий Ипатьев изначально известен как послушник видного деятеля раннего старообрядчества иеромонаха Феодосия (умер около 1710–1711 гг.). Вероятно, Корнилий проживал в скиту Феодосия на Ветке, потом перебрался на Керженец, откуда и «сошел» на Урал. В 1720-е гг. он около года скрывался на Ирюме, где настоятельно рекомендовал староверам искать священника⁷¹. Участник Ирюмского собора 1723 г. Именно он «благословлял нам (зауральским старообрядцам. – С. Б., Ю. Б.) святых таин, и богоявленную воду освященную поручи добавляти, освященную им»⁷². Позже Корнилий обосновался в скиту близ Черноисточинска (его прозвище связано с тем, что на Урале он был послушником старца Ипатия). По сведениям С. В. Ключарева, умер около 1746 г.

Имя инока-схимника **Пахомия** упоминается в числе других (Ипатия, Дионисия, Илии, Моисея, Ефрема и Ионы) в письме, отправленном в «обвинские пределы» иноку Антонию, жившему там, по его словам, с 1703 до 1717 г.⁷³ Где в это время находились указанные «странствующие пустынножители» из документа не ясно, но вот то, что они представляли единый коллектив – очевидно.

О Пахомии пишет видевший его «в заводе» на Урале в 1741/1742 г. М. И. Галанин⁷⁴ Примечательно, что в одном из писем, изъятых при аресте беглого священника Симеона Ключарева, Пахомий в 1743 г. упоминается с уже известным нам прозвищем «Ипатьев»⁷⁵. После ухода из уральских скитов в середине XVIII в. Пахомий некоторое время провел в Зауралье: в 1754 г. скрывался вместе с М. И. Галаниным на Авраамиевом острове, в конце 1750-х – начале 1760-х гг. жил на Ирюме, в 1764 г. едва не был схвачен при разгроме скита близ д. Вохминой, но успел бежать⁷⁶, скорее всего, в черноисточинские леса. Во всяком случае, именно там в 1770 г. его отыскал Михаил Мензелин «прославившийся» позже как организатор массовых самоубийств «ради Господа». Мензелин прожил у Пахомия год, и тот его «учил молиться за царя, дабы Бог обратил его в истинную православную веру». После, дав ему половину ломаной просфоры для причащения «больных при смерти»,

⁷¹ ДЛ-1. С. 31.

⁷² Там же. С. 43.

⁷³ Корепанов Н. С. О Тыне Заречном // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. IV. Екатеринбург, 2013. С. 142.

⁷⁴ ДЛ-1. С. 31, 37.

⁷⁵ Покровский Н. Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах. С. 282.

⁷⁶ ДЛ-2. С. 459–460. Комментарий А. Т. Шашкова.

отправил Мензелина в Зауралье⁷⁷. Пахомий участвовал в работе Невьянского собора 1778 г.⁷⁸, на котором отстаивал позиции зауральских староверов. Тогда же о. Максим дал почтенному старцу чрезвычайно лестную характеристику: «Мы Вас, о. Пахомий, почитаем честнее попов»⁷⁹.

Инок **Антоний**, в миру – Андрей Стрелков, также есть в перечне лиц, которых М. Галанин видел на Урале в 1742 г. В середине – второй половине 1740-х гг. Антоний входит в руководство старообрядческого скитского центра на Яике. После разгрома скитов на Яике в 1753 г. вновь возвращается на Урал, но вскоре попадает в руки властей. Из Тобольска в 1756 г. его переводят в Екатеринбург, где он содержится в Заречном остроге («Зарешном тыну»)⁸⁰. По сведениям Н. С. Корепанова, Андрей Стрелков (он же Стрельников или Стрежников) вышел из заключения только в феврале 1765 г., когда власти распорядились острог закрыть, а находившихся там отдать «на добрые, надежные поруки»⁸¹.

Старец **Филарет** – возможно, речь идет об отце приказчика Нижнеиргинского завода (и «по совместительству» лидера уральских беглопоповцев в 1730–1740-х гг.) Родиона Набатова. Филарет (в миру – Федор Набатов, беглый крестьянин Троице-Сергиевой лавры) был арестован в 1735 г. и заключен в Тобольскую монастырскую тюрьму, откуда благодаря помощи сына около 1736 г. бежал⁸².

Старец **Паисий** (в миру – Петр Федорович Заверткин, около 1689–1768) был родом из-под Ярославля, из семьи крепостных крестьян-предпринимателей помещиков Хомутовых, в молодости работал при Оружейной палате в Москве и Оружейной канцелярии в Санкт-Петербурге, скорее всего, в качестве одного из «мастеровых разных художеств». Бежал на Керженец, оттуда вместе с тамошними скитскими старцами перебрался на уральские демидовские заводы. Через несколько лет ушел в ветковские старообрядческие слободы на территории Польши. Здесь Заверткин стал одним из лидеров оппозиции старообрядческому «епископу» Епифанию. Вероятно, именно с целью пропаганды против Епифания

⁷⁷ Смышляев Д. Д. Лжеучитель Мензелин (По архивным документам) // Сб. статей о Пермской губернии Д. Смышляева. Пермь, 1891. С. 185–186.

⁷⁸ ДЛ-1. С. 627. Комментарий В. И. Байдина и А. Т. Шашкова.

⁷⁹ ДЛ-2. С. 217–218.

⁸⁰ Там же. С. 459. Комментарий А. Т. Шашкова.

⁸¹ Корепанов Н. С. О Тыне Заречном. С. 168.

⁸² Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. С. 96.

и рукоположенных им иноков в начале 1735 г., незадолго до первой «выгонки» Ветки, Петр Федорович возвращается в Россию. В марте 1735 г. он с семьей, с полученными от помещика паспортами, обосновывается на жительство на Нижнетагильском заводе. С начала 1740-х гг. П. Ф. Заверткин под именем Паисия уже находился в лесных «подзаводских» скитах. В 1747 г. он был включен в ревизские сказки по Нижнетагильскому заводу. С 1750 г. Паисий официально числится беглым. Учитывая дату его возвращения из бегов в Нижний Тагил в 1764 г., совпадающую со второй, екатерининской «выгонкой» возродившейся Ветки, можно предположить, что в 1750 г. инок Паисий вновь уходил за «польский рубеж». Паисий был известен и как выдающийся иконописец: «изуграф искусный, который довольно оставил по себе учеников; первый из них – инок-схимник Григорий Коскин». Учеником Паисия был, видимо, и его племянник Тимофей Борисович Заверткин⁸³.

Иона (Городецкий; Городец – на Волге, в 75 верстах к северо-западу от Нижнего Новгорода), постриженник керженского иеромонаха Софонтия. Скорее всего, принимал участие в одном из керженских соборов, состоявшихся в 1717 г.⁸⁴ Позже обитал в Галичских лесах, откуда и пришел на уральские заводы. О священноиноке Ионе, который в 1727/1728 г. был духовным отцом в обители Андроника в висимских лесах, где только иноков насчитывалось около 30 человек, говорил в своих расспросных речах Иван Филиппов (инок Исакий), арестованный в 1754 г.⁸⁵ Участвовал Иона Городецкий в работе Невьянского собора 1741/1742 г. (причем назван первым среди всех перечисленных поименно иноков)⁸⁶.

С началом усиления гонений на уральских староверов в 1740-е гг. скит, по-видимому, распался. Вероятнее всего, Иона ушел на Яик. Там он обосновался «в келье за городом, в деревне их расколнической, называемой Шатской, которая от городу (Яицкого городка) отстоит например с версту, в построенных особо подле реку Яик

⁸³ О Паисии см.: Байдін В. И. Повествовательные и документальные источники по истории старообрядческого иконописания на горных заводах Урала в XVIII – начале XX вв. // Музей «Невьянская икона». Екатеринбург, 1997. С. 234–235, 237, 239–241; *Его же*. Заметки об иконописцах-старообрядцах на горных заводах Урала в первой половине – середине XVIII в.: новые имена и новое об известных мастерах // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. I. Екатеринбург, 2002. С. 71–72, 76.

⁸⁴ Журавлев (Иоаннов) А. И. Полное историческое известие о древних строгольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. Ч. 3. СПб., 1795. С. 4.

⁸⁵ Байдін В. И. Кто ты, Иона Курносый? С. 35.

⁸⁶ ДЛ-1. С. 36.

в берегу земляных избушках»⁸⁷. В начале 1747 г. старообрядческий священник Симеон Ключарев был вызван из Исетска на Яик, куда отправился «с посланными от них двумя старцами, а имянно, схимником Ионою, схимником же Досифеем»⁸⁸. В том же 1747 г. Иона скончался и был погребен о. Симеоном⁸⁹.

Отметим, что известен еще один схимник Иона (Швалов), который был арестован в ноябре 1751 г. в Черноисточинском заводе, куда он вышел из скита «для печения хлебов» (очевидно, что это не Иона Городецкий, а другой человек). При этом оказалось, что Швалов уже 10 лет инок-схимник. Отправленный в Тобольск, в монастырских застенках покался и принял православие. В 1752 г. был отправлен в Троицкий Кодский монастырь, но обращение оказалось ложным, в связи с чем Иону лишили монашеского сана и определили «к черной монастырской работе». В 1759 г. над ним производилось новое следствие, в ходе которого выяснилось, что от своих убеждений Иона так и не отступил⁹⁰.

Старец **Ефимий** (Ефрем Сибиряк)⁹¹ – легендарная личность в истории уральского старообрядчества. В миру его звали Елисей Яковлев сын Поляков; происходил он из дворцовых крестьян с. Данилова Костромского уезда; в 1695 г. бежал в Москву и прожил там 10 лет; позже какое-то время, видимо, обитал на Керженце, где и встретился со священником Софонтием; в 1710 г. был пострижен в Вяземских лесах; в 1720-е гг. появился в Хвалынских лесах на Вятке, затем – на Урале.

Когда воинская команда под руководством поручика А. Арефьева в декабре 1735 г. захватила скит на Бобровке, то келья самого Ефрема оказалась пустой, «а ево старцы по него сказали, что-де по пашпорту, данному от шихтмейстера Старого, поехал в Кунгурский уезд на Осокина заводы»⁹²). При этом в другой избе обнаружили некоего Ефима Полякова, сказавшегося серебряных

⁸⁷ Покровский Н. Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона. С. 279.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Там же. С. 280.

⁹⁰ Байдин В. И. Кто ты, Иона Курносый? С. 34–35; ДЛ-2. С. 457–458. Комментарий А. Т. Шашкова. При этом комментаторы однозначно пишут, что Иона Городецкий и Иона (Швалов), пойманный в 1751 г. – одно лицо. По нашему мнению, Иона (Швалов) после наказания плетью и вырезания ноздрей, мог бежать из Троицкого монастыря, а затем уйти на Керженец, став там Ионой Курносый.

⁹¹ О нем см.: Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. С. 90–99.

⁹² Пихоя Р. Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII–XVIII вв.). С. 195.

дел мастером. Действительно, при нем были найдены «железные инструменты медного дела», ртуть, серебряные оклады на иконы и даже часы с боем⁹³. Вряд ли одинаковые фамилии старца Ефрема и ювелира Ефима можно считать простым совпадением. Скорее всего, эти люди были родственниками.

Вскоре объявились и «владельцы» дорогих вещей, найденных в келье Полякова – оказалось, что иконные ризы и часы с боем принадлежали хозяину Шайтанского завода В. Н. Демидову (!) и екатеринбургскому купцу М. Бармину (Поляков же, вероятно, их только реставрировал – «поновлял»). На официальный запрос об имуществе, найденном в скиту на Бобровке, последовало распоряжение Татищева немедленно вернуть часы и оклады «почтенным владельцам».

В мае 1736 г., получив у шихтмейстера Нижнетагильского завода В. Старова документы на проезд, старец Ефрем поехал в Тобольск. Главной целью этого путешествия была организация побегов захваченных на Урале старообрядцев. Там же в Тобольске он и был арестован. Ефрем содержался в Тобольском кремле, откуда совершил дерзкий побег в декабре 1736 г. В январе 1738 г., невзирая на то, что его разыскивала очередная воинская команда, Ефрем организовал в одном из скитов на Сылве «съезд великий»⁹⁴. Примерно в это же время он принимает схиму и обретает новое имя – Ефимий. Могила Ефимия (Ефрема) в Шайтанском заводе (ныне п. Чусовой) до сего времени почитается старообрядцами «святым местом»⁹⁵.

Инок **Досифей (Достифей)** также обитал в скиту Ипатия. Вероятно, именно о нем сообщалось в нескольких письмах, конфискованных у Симеона Ключарева при аресте в 1750 г. Так, комментируя послание из висимских лесов, датированное 1743 г. он сообщил, что «в том письме упоминаются расколники толку беспоповщины (?) чернцы... Пахомий Ипатьев, Моисей, да Досифей, да Корнилий, а жили они в тех же лесах, из которых тамо иные померли, а иные розбрелись»⁹⁶. Очевидно, что Досифей был в числе тех, кто «разбрелся» после 1743 г. Он ушел на Яик, но, по крайней

⁹³ Там же. С. 197.

⁹⁴ Покровский Н. Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. С. 102.

⁹⁵ Белобородов С. А. Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX – начале XX вв. (на примере согласия беглоповцев/часовенных) : дисс. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2012. С. 245.

⁹⁶ Покровский Н. Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах. С. 282.

мере, еще раз приезжал на Урал – когда в 1747 г. вместе со старцем Ионой был послан для сопровождения о. Симеона в яицкие скиты⁹⁷. В 1753 г. схимник Досифей был захвачен во время разгрома яицких скитов, отправлен в Сыскной приказ, где подвергался пыткам, но, несмотря на увещевания в Московской духовной консистории, остался в старой вере⁹⁸.

§ 7. Мог ли схимник Ипатий стать схимником Игнатием?

В 2003 г. академик Н. Н. Покровский опубликовал протокол допроса старообрядческого священника Симеона (С. В. Ключарева) о письмах, изъятых при его аресте⁹⁹. В этом чрезвычайно интересном источнике многократно упоминается имя некоего Игнатия. Из 44 документов, о которых Симеон был спрошен, 8 представляли собой послания Игнатия (из них 7 – «из висимских лесов» и 1 написано «на Яике»). В письмах его «статус» обозначен по-разному: старец, чернец, инок, схимник. Вдруг в ответе на вопрос об одном из посланий Игнатия Симеон вскользь замечает, что этот старообрядческий монах – его духовный отец (письмо 23)*.¹⁰⁰ После этого нам захотелось «познакомиться» с Игнатием поближе. И тут выяснилось, что этого имени нет ни в одном из известных старообрядческих сочинений по истории урало-сибирской беглопоповщины! По меньшей мере это странно, особенно если внимательно проанализировать те крупницы информации, которые следователи «выдавили» из Симеона.

Итак, старец Игнатий – схимник, живущий «в особых кельях», верстах в 50 от одного из убежищ Симеона, находящегося в окрестностях Уткинского завода (письмо 14). Игнатий не просто духовный отец Ключарева, он еще и «начальствующий инок», к которому с личным посланием обращается такой старообрядческий авторитет, как иеромонах Никифор (письмо 24). Игнатий обладает полномочиями «запретить» Симеону священнослужение (письмо 21), а затем «разрешить» (письмо 23). Старец Игнатий дает позво-

⁹⁷ Там же. С. 279.

⁹⁸ См.: Витевский В. Н. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военно-гражданской власти в конце XVIII в. и в XIX в. Казань, 1878. С. 42.

⁹⁹ См.: Покровский Н. Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах. С. 278–286.

¹⁰⁰ Здесь и далее номера писем даются в соответствии с указанной публикацией Н. Н. Покровского.

ление Симеону покинуть висимские леса и вернуться в исетские слободы (письмо 32). В «ближний круг» Игнатия входят иноки Корнилий, Пахомий, Моисей, Досифей, живущие «в тех же лесах», что и он (письмо 21). Старец Игнатий несколько раз подписывает послания вместе со схимником Дионисием (письма 28, 31, 32).

Что и говорить, Игнатий – фигура значимая и знаковая! Почему же М. И. Галанин, побывавший в 1741/1742 г. на Урале и назвавший в своих сочинениях множество имен иноков, «не удосужился» внести в эти списки столь незаурядного человека? По нашему мнению, ответ прост: в трудах Мирона Галанина старец Игнатий значится под другим именем. Это игумен черноисточинского скита Ипатий, которого, как мы говорили, керженские старцы благословили старейшинствовать «в лесах и заводах». Безусловно, Ипатий мог «запретить» любого из своих «подначальных». Именно в обители Ипатия проживали Корнилий, Пахомий, Моисей и Досифей. Ипатий уже в 1710-е гг. отправляет совместные с Дионисием послания¹⁰¹. И, наконец, по старой дороге от окрестностей Уткинского завода (ныне Староуткинский), где находилось одно из убежищ Симеона, через Дальние (Большие) Галашки и Висимо-Шайтанский завод (Висим) до южной оконечности Черноисточинского пруда расстояние составляет около 60 км (56,5 верст).

Единственная, на наш взгляд, «небольшая проблема», не позволяющая безоговорочно утверждать о тождественности Ипатия и Игнатия, это то, что оба они в документах называются схимниками (схимник же при пострижении из иноков менял имя, а значит, схимник Ипатий не мог быть схимником Игнатием). Для решения этой задачи нам придется совершить небольшой экскурс в «иерархию» православного монашества.

Существенным отличием старообрядческих монахов от иноков официальной церкви было то, что староверы воспринимали черноризцев как людей, уже посвященных в малый образ. Более того, во многих источниках подчеркивается, что черноризцами становились после обряда пострижения. Очевидно, не случайно старообрядческие черноризцы (по сути – рясофоры!) получали

¹⁰¹ При аресте в 1738 г. в скиту на Сылве у старца Антония Андреева обнаружена копия с письма «о разных церковных догматах», написанного еще во второй половине 1710-х гг. под которой стоят подписи «странствующих пустынножителей схимников Ипатия, Дионисия, Илии Софонию, Пахомия, иноков Моисея, Ефрема, Ионы» (ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1243. Л. 23–23 об.) Илия Софонию – это старец Илия Григорьев, арестованный поручиком Арефьевым в 1735 г. и позже отправленный в Тобольск.

монашеские имена и носили монашеское одеяние. Имеющиеся в нашем распоряжении материалы позволяют говорить, что пострижение в «чернический искуc» было традиционной практикой, применявшейся старообрядцами на Урале уже в XVIII в.

Следующей «стадией» был иноческий постриг. При этом менять или не менять бывшему черноризцу имя на новое решалось тем, кто производил обряд. Насколько нам известно, в уральских скитах инок всегда сохранял «черническое» имя.

Очередным шагом на духовном пути старообрядческого монаха было принятие схимы, что в официальной церкви соответствовало поставлению в «малый ангельский образ» или «малой схиме» (у старообрядцев их называли просто – «схимниками»). При этом «малосхимник» обязательно менял имя. Кстати, «старое» имя могло совпасть с «новым», например, иноческое имя «Максим» было наречено в честь Максима Исповедника, а схимническое – в честь Максима Грека.

Высшей степенью монашества в православной традиции является принятие «великой схимы». А совершение обряда неизменно сопровождалось очередной сменой имени постригаемого. Нам не известно, насколько часто в уральской скитской традиции применялся «чин пострижения в великую схиму», но то, что было возможно, неоспоримо. Таким образом, не существовало канонических препятствий для того, чтобы схимник Ипатий («малосхимник») стал схимником Игнатием («великосхимником»).

Перемена имени некоторыми старообрядческими монахами (помимо изменения «статуса» и роста авторитета) в XVIII в., особенно в «гонительные времена», несомненно, помогала затруднять их поиски властями. По информации Симеона Ключарева, инок-схимник Игнатий скончался в своем скиту около 1746–1747 гг.¹⁰²

§ 8. Инок-схимник Дионисий

В современной исторической науке закрепилось мнение, что одним из самых значительных скитских центров на Урале во второй четверти XVIII в. был «подзаводской» скит инока-схимника Дионисия, однако никаких конкретных сведений об этой обители не приводится, как, впрочем, и о самом схимнике.

¹⁰² См.: Покровский Н. Н. Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах. С. 281, 283.

Дионисий – выходец с Керженца, в конце 1720-х гг. вместе с другими старцами некоторое время проживал в с. Верходворском Хлыновского уезда Вятской провинции в доме священника Симеона Васильева сына Ключарева. По словам последнего, именно Дионисий «совратил его в раскол»¹⁰³. Потом они вместе ушли в обвинские леса в Прикамье¹⁰⁴. В упоминаемом выше письме к старцу Антонию «в обвинские пределы» (в которых Антоний, по его словам, проживал до конца 1720-х гг.) Дионисий назван «странствующим пустынножителем схимником». Очевидно, что в это время он уже не был на Обве. На рубеже 1720–1730-х гг. Дионисий и большая часть его сотоварищей, с которыми он покинул Керженец, переселились на Урал.

В 1740-е гг. (а вероятно, и раньше) Дионисий находится в «Висимских лесах». Именно оттуда он посылает несколько писем, которые хранились в архиве Симеона Ключарева и были изъяты при аресте священника в конце 1749 г. Сами послания до нас не дошли, поэтому приходится довольствоваться материалами допроса Ключарева, с его кратким комментарием, касающимся того или иного письма. Опубликованный Н. Н. Покровским документ свидетельствует, что в 1743 г. между Дионисием и Симеоном Ключаревым возникла острая конфликтная ситуация. Схимник обвинил священника в том, что «он, поп Семен, возмутил душ до трех тысяч». Какую конкретную вину инкриминировали Ключареву, неясно, но его духовный отец – Игнатий (Ипатий) – запретил ему священнодействовать. За священника вступились яицкие старцы во главе с самим Никифором, которые быстро «убедили» уральских схимников в их неправоте.

Активное участие Дионисия в конфликте со священником Симеоном Ключаревым, несомненно, сказалось на его популярности в старообрядческой среде (по крайней мере, в Зауралье). Скорее всего, совсем не случайно имя Дионисия в сочинениях ирюмского жителя М. И. Галанина упоминается только один раз (!), и то лишь в том случае, когда Галанин рассказывает о невянском соборе 1741/1742 г., на котором, по нашим предположениям, Дионисий был весьма активен¹⁰⁵.

¹⁰³ Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 20.

¹⁰⁴ ДЛ-1. С. 629. Комментарий В. И. Байдина и А. Т. Шашкова.

¹⁰⁵ Там же. С. 37. Примечательно, что «Истории про древнее благочестие», которую исследователи датируют началом 1750-х гг., имя Дионисия не упоминается среди «древних иноков», находившихся «под началом» схимника Ипатия.

Определенный интерес к личности Дионисия проявил автор «Родословия» часовенного согласия о. Нифонт (конец XIX в.). Связано это было, вероятно, с тем, что Нифонту необходим был персонаж, через которого бы о. Максим получил бы «иноческое научение» и благословение на «старейшинство». Нижнетагильский иеромонах Иов, который на самом деле «принял под исправу» беглого Михаила Калмыка и, совершив над ним иноческий постриг, нарек Максимом, для этого не совсем подходил, так как, во-первых, в своем произведении о. Нифонт позиционирует Иова как передающего благодать священническую¹⁰⁶, а во-вторых, после смерти Иова очень многие «древние старцы» превосходили Максима авторитетом. Следовательно, в этой истории должно было быть некое «промежуточное звено».

Поэтому, в интерпретации Нифонта, события происходили так: «по смерти же отца своего духовного новоначальный инок Максим поступил в скит, недалеке отстоящий от Черноисточинского завода ко иноком, ту сущим (за далностью времени неизвестно нам о именах их), иноку Дионисию правящу тогда, и пребысть у них в послушании доволное время»¹⁰⁷. Дионисий же, по замыслу Нифонта, идеально подходил на роль человека, передающего благодать потому, что входил в кагорту «знаменосных отец», которые «вси беша силнии и словушии в слове учения и в житии искуснии»¹⁰⁸. Умер же духовный отец Максима иеромонах Иов, по мнению Нифонта, в 1731 г. (на самом деле – в 1741 г.), а следовательно, тот ушел в скит Дионисия в начале 1730-х гг.

Что касается скита Дионисия, то констатируем, что единственным известием о нем является достаточно тенденциозное «Родословие» о. Нифонта. Здесь, кстати, будет уместно упомянуть, что в 1744 г. священник Симеон Ключарев ездил вовсе не в скит Дионисия, а к Игнатию (Ипатию): «письмо писано **к нему** от инока, а ево духовного отца Игнатия из лесов же висимских, писанное в 1744-м году, которым требует, чтобы он, Семен, приехал к нему для некоего разрешения – почему он **к нему, Игнатию, ездил**» (выделено нами. – С. Б., Ю. Б.) (письмо 23). Очевидно, что именно обитель Игнатия/Ипатия в то время и была основным скитским центром Урала. При этом мы вовсе не исключаем, что Дионисий

¹⁰⁶ Там же. С. 83.

¹⁰⁷ Там же. С. 88.

¹⁰⁸ Там же.

в первую половину 1740-х гг. (до своей смерти около 1746 г.¹⁰⁹) мог управлять одним из многих черноисточинских скитов.

§ 9. Старообрядческие священники 1720–1750-х гг.¹¹⁰

В 1720-е – начале 1750-х гг. на Урале одновременно с упомянутыми выше Иовом и Иаковом действовало немало беглых попов, которые оказались «неучтенными» старообрядческими историографами конца XVIII–XIX вв. Не жаловали их и исследователи в более поздние времена. Парадоксально, но историю уральской «беглопоповщины» до сего дня рассказывают без упоминания о личностях самих беглых попов. Попытаемся немного исправить это упущение.

В начале 1725 г. допрошенный по обвинению в совращении в раскол житель Шарташской деревни Степан Грязной показал: «Священник у нас свой есть, который в домах у всех очищает и молитвы дает. Зовут его Никитою, а живет он на Утке в лесу за Демидовым [законом]... Ездит сам, и мы зовем, когда позовется. А пришел он с нижних городов, которые стоят по Волге»¹¹¹. В своих письмах об этом беглом попе упоминал Т. Б. Заверткин, писавший, что во время пребывания керженского иеромонаха Никифора на Урале (или в начале 1720-х, или в 1725 г. и, возможно, позже, о чем сообщают многие старообрядческие авторы), «при нем были священники – священноинок Иов..., и священник Никита»¹¹².

Когда в начале 1741 г. протопоп Соболев начал собирать материалы для намечавшегося следствия о старообрядцах, имя Никиты стояло первым в списке старообрядческих «авторитетов» Урала: «Раскольническому суеверию учили их разные бывшие в висимских лесах попы: Никита, Иван, Авраамий, Максим и монахи Илья и Иона (из них первые два умерли). И они-то все потребности у них исполняли, не в церквях, но ово в часовнях, иное же – в домах, прочее же – в лесах»¹¹³.

¹⁰⁹ См.: *Покровский Н. Н.* Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах. С. 283.

¹¹⁰ В сокращенном виде эти материалы опубликованы: *Белобородов С. А.* Первые беглые священники уральских старообрядцев // *Православие в славянском мире: история, культура, язык.* Олыштын, 2014. С. 85–86, 90–92.

¹¹¹ *Корепанов Н. С.* Шарташ XVIII в. – традиция или новация? // *Вестн. Музея «Невьянская икона».* Вып. III. Екатеринбург, 2010. С. 265.

¹¹² Древлехранилище ЛАИ УрФУ. XXII. 15 р/1474. Л. 205.

¹¹³ *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. С. 117.

Арестованный в мае 1750 г. невянский житель Захар Овчинников сообщил сведения, свидетельствующие о трагической кончине одного из первых уральских беглых священников: «Женился я при Невьянском заводе назад тому с 28 лет [около 1722 г.]. Взял за себя из Нижегородской губернии сиротскую дочь. Венчан раскольническим попом Никитой в висимских лесах в келье. Дети мои Галактион и Ефим крещены объявленным же попом Никитой в висимских лесах в келье ж. Которая ныне уже разорена, и оный поп Никита убит разбойниками»¹¹⁴.

Наиболее ранние сведения о деятельности на Урале о. **Василия Дмитриевича** (по прозвищу **Торжковец**; Торжок – город в Тверском наместничестве, в 64 км к северо-востоку от Твери) относятся к 1722/1723 гг. Основным местом его обитания стал Невьянский завод, но в особых случаях Василий Дмитриевич совершал поездки в другие населенные пункты (например, в мае 1741 г. в Нижний Тагил на похороны Иова). «Он был росту среднего, сухощав, лицом востроват, волосом сед, летами стар»¹¹⁵. Скончался о. Василий в ноябре 1741 г. Лично знавший Василия Дмитриевича и, без сомнения, встречавшийся с ним в висимских лесах старообрядческий писатель Иона Курносый оставил такую характеристику этого человека: «Священноиерей Василий в Сибири жительство имяше. Труды же и подвиги его кто исповест? Воздержание и пост его всегдашний, бдение и молитвы непрестанныя... В сицевых подвигах переселися в вечныя обители к Богу, его же возлюби»¹¹⁶.

О пребывании беглого попа **Никифора** на Урале властям стало известно лишь в декабре 1745 г., когда во время допроса жительница Нижнетагильского завода, вдова Багарядцева сообщила, что «замуж выдана назад тому 22 года (во время двухгодичного проживания в Невьянске. – С. Б., Ю. Б.). Венчаны попом бельцом Никифором. Этот поп лет тому 12 [около 1733 г.] в своей избе неведомо кем был убит. Поп Никифор старообрядцев, исповедывал и приобщал (Святых Таин. – С. Б., Ю. Б.); поп же Василий Дмитриев только исповедывал»¹¹⁷.

В конце 1720-х гг. священнодействовал на Урале еще один незаурядный человек. Речь идет о беглом иерее **Василии Кондратьевиче**, прозванным **Казанским**. Интересную информацию

¹¹⁴ ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1263. Л. 463.

¹¹⁵ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 23. С. 918.

¹¹⁶ Есинов Г. В. Раскольничьи дела XVIII столетия. Т. II. С. 188.

¹¹⁷ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 23. С. 919.

о нем, основанную на материалах, извлеченных из сочинений Ионы Курносого, приводил в своей книге П. И. Мельников-Печерский. «Это был чрезвычайно энергический человек: гордый, неуживчивый, сварливый, но обладавший большими сведениями в писании и необыкновенным даром убеждения. Бежав от великороссийской церкви, долго он священствовал у старообрядцев Казани и был главою поволжского раскола. Оттого и прозвали его Казанским. Он не давал много воли мирским людям, которые по своему богатству и влиянию на народ давно господствовали во всех поповщинских общинах и управляли делами секты. Василии Кондратьевич, по ссоре с “мирскими правителями”, оставил Казань, предав проклятию своих недоброхотов, и ушел на Керженец.

Он был еще не старый человек, и на Керженце о нем сомневались не посвящен ли он епископом малороссийским – обливанцем, хотя в действительности рукоположен он был митрополитом казанским Тихоном, уроженцем Нижнего Новгорода стало быть, ни в каком случае не обливанцем. Рассорясь с жителями Керженца и Чернораменья, Василий Казанский уехал на Демидовские заводы, на Урал, но и тут по тесным постоянным связям тамошних жителей с Керженцом, был заподозрен в получении своего сана от архиерея-обливанца. Тогда, прокляв и керженских, и заводских старообрядцев, поехал он за литовский рубеж»¹¹⁸.

На Ветке Василий Казанский постригся в монахи и был наречен Варлаамом. После этого он «поучаствовал» в одном из старообрядческих «проектов» по поискам архиерея. Более того, именно он и был главным «героем» этих событий. «Единогласно решили ветковцы послать в Яссы к митрополиту Антонию кого-либо из своих, чтобы посвятил его в епископы. Зашла речь о том, кого послать, кого епископом иметь. “Ты, отец Варлаам, поезжай”, – заговорили все в один голос. А он тому и рад: давно желал архиерейства».

Варлаам поехал в Яссы. Сначала митрополит «был приветлив и любезен» со старовером и сказал ему: «Будь готов к посвящению». День хиротонии был назначен. Но накануне митрополит Антоний пожелал беседовать с Варлаамом наедине. Результатом этого «свидания» стало то, что владыка Антоний разругался с кандидатом в епископы, вызвал цирюльника и приказал обрить ста-

¹¹⁸ Мельников П. И. Очерки поповщины. С. 240–241.

рообрядческому иноку бороду и голову. Так попал несостоявшийся архиерей в тюрьму. Приехавшие с ним ветковцы стали ходить с подарками к ясским властям и просить, чтобы заступились за Варлаама, походатайствовали бы за него у грозного митрополита. «И едва умолен был Антонии: не послал Варлаама в рудники». Правда, пришлось старцу некоторое время жить в укромном месте, ожидая пока отрастут борода и усы.

Еще об одном беглом попе уральские власти узнали в 1737 г., когда из Кунгура в Екатеринбург прислали арестованного старообрядца Федота Мокрецова, 27 лет. На допросе он показал, что родители его, обычные православные, ушли с ним на речку Сиву, потом жили на Уткинском заводе Демидова и на Юговском заводе Осокиных: «И оный отец его Гаврило на том заводе умре и погребен от того заводу с версту в лесу, понеже имели раскол. А к тому расколу научил Кунгурского уезду крыласовский поп **Алексей Потапов** (с. Крыласово – в 20 верстах от Кунгура по дороге к Егошихинскому заводу. – С. Б., Ю. Б.), будучи на Юговском заводе в доме приказчика Тихона Пикулина. И оный поп велел ему, Мокрецову, двуперстным сложением креститься. И оного попа Алексея он, Мокрецов, с того Осокина заводу свез тайно на Невьянский дворянина Акинфея Демидова завод». А случилось это между 1734 и 1735 гг.¹¹⁹

Правда, на других допросах «Мокрецов» дал несколько иные показания. Они довольно примечательны для характеристики взглядов «простых» староверов, поэтому процитируем их: «Зовут меня Федотом Григорьевым сыном Кетовым, и оное мне имя белеческое. А что в росписи Пермской канцелярии мне отчество и прозвище написано, и оное с чего учинено – не знаю... И с церковию ныне соединиться не желаю. Как оный отец мой, так и я в раскол впали, живучи при Уткинском заводе Демидова в приписной Верх-Сылвинской деревне, от тутошнего жителя Никиты Аверьянова сына Аврамьева, который по тому своему расколу увезен в Тобольск назад тому года с три и тамо умре. А мы с матерью моею и поныне обретаемся в расколе. С церковию не согласую за тем, что крестят и венчают против Солнца. Также и креститься повелевают троеперстным сложением, а не двоеперстным»¹²⁰.

¹¹⁹ Корепанов Н. С. О Тыне Заречном. С. 140.

¹²⁰ Там же. С. 149.

Семен Васильевич Ключарев, пожалуй, единственный из всех уральских беглых попов, личностью которого пристально интересовались современные исследователи¹²¹. Он родился в 1697 г. в семье священника Богородицкой церкви Верходворского погоста Хлыновского уезда (Вятка). После смерти отца, около 1720 г., крестьянским «миром» избран в священники¹²². В его доме в с. Верходворском останавливались керженские старцы, отправившиеся на Урал. Не случайно священноинок Никифор рекомендовал зауральским староверам именно о. Симеона в качестве благославленного старообрядческого иерея. Ирюмский собор 1723 г. избрал Ключарева главой тайного прихода в Зауралье. Однако вплоть до конца 1720-х гг. священник продолжал служить на родине и лишь в начале 1730-х гг. перебрался на Урал. Здесь он жил в убежище близ д. Распахы Уткинского Демидовского завода (ныне район в черте пос. Староуткинск) и по просьбам верующих совершал там богослужения. Так, например, именно он «в висимских лесах» венчал в 1746 г. Феодору Парфенову – дочь Р. Ф. Набатова¹²³. Время от времени он ездил в Зауралье, куда окончательно переселился лишь в 1748 г. (д. Саломатова на Ирюме). Там он и был арестован в конце 1749 г. После многочисленных допросов и «увещаний» С. В. Ключарев в январе 1757 г. погиб от голода в тюрьме Тобольского архиерейского дома¹²⁴. Его останки старообрядцы тайно перевезли на Урал и захоронили на Шарташском кладбище¹²⁵.

В ноябре 1744 г. из Вятской провинциальной канцелярии сообщили в екатеринбургское Горное правление о поимке беглого крестьянина из Великорецкого стана Хлыновского уезда, который среди прочего сказал: «Да у него ж, г-на Демидова, живут и другие беглые из того Великорецкого стана близ того Уткинского заводу в лесу в кельях, а именно: Верходворского села поп **Ермило Спицын**

¹²¹ О Симеоне см.: *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. С. 176–190; *Его же.* Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах. С. 276–278; *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. М., 2002. С. 19–20; *Байдин В. И.* Заметки об иконописцах-старообрядцах на горных заводах Урала в первой половине – середине XVIII в.: новые имена и новое об известных мастерах. С. 63–65; *Суслова Л. Н.* Новые сведения о Гаврииле Мороке, крестьянском руководителе староверов-поповцев середины XVIII в. // ПИР. Вып. 4. Екатеринбург, 2001. С. 301–302; ДЛ-1. С. 629; ДЛ-2. С. 450–451.

¹²² Кстати, рукополагал Симеона епископ Алексей (Титов), который с 1719 по 1733 г. возглавлял Вятскую епархию.

¹²³ См.: К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 24. С. 952.

¹²⁴ См.: *Суслова Л. Н.* Новые сведения о Гаврииле Мороке. С. 302.

¹²⁵ О перипетиях, связанных с его могилой в новейшее время см. в гл. 4.



Чусовая в районе Староуткинска. Современное фото

да крестьяне Роман, Афанасий, Фотей Васильевы дети Ключаревы»¹²⁶ и другие, всего три десятка человек. На запрос из Главного правления приказчик-старообрядец Иван Торопов отвечал: «Из показанных беглецов никого при Уткинском заводе в сыску не явилось. А имеются при помянутом заводе приписные в разных мастерствах, а именно: Роман Васильев сын Ключарев угольного жжения мастер, а братьев у него Афанасия и Фотея не имеется»¹²⁷.

В этой истории, как нам представляется, есть несколько любопытных деталей. Во-первых, Роман, Афанасий и Фотий – это, несомненно, родные братья беглого священника Симеона Ключарева, который, как отмечалось ранее, до приезда на Урал служил именно в с. Верходворском. Во-вторых, вероятно, поп Ермилу Спицын был преемником Ключарева, но тоже бежал к староверам¹²⁸. В-третьих, именно рядом с Уткинским за-

¹²⁶ ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1066. Л. 209. Цит. по: *Корепанов Н. С.* О «келейной жизни» старообрядцев демидовских заводов Урала, середина XVIII в. // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. V. Екатеринбург (в печати).

¹²⁷ ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1066. Л. 219 об. Роман Васильев сын Ключарев умер в августе 1749 г. и погребен на кладбище Уткинского завода. См.: *Покровский Н. Н.* Допрос в 1750 году в Тобольской консистории старообрядческого священника отца Симеона о найденных у него письмах. С. 285.

¹²⁸ Примечательно, что в Переписной книге 1710 г. города Хлынова и Вятского уезда в соседней с Верходворской Пыщакской волости за оградой «Ирайфского» монастыря проживала семья попа «Кирилы Юдина сына Спицына, 40 лет», который, скорее всего, был отцом Ермилы (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 1098. Ч. II. Л. 918.).

водом, куда переселились братья и поп Ермило, в кельях жил сам С. В. Ключарев.

Старообрядческий иерей **Федор Савельевич** упоминается служившим в Невьянске в 1744 г. «Он роста среднего, летами стар, волосы на голове русые, лицом кругл и смугл»¹²⁹. Около 1750 г. этот беглый поп «ушел в русские города».

Черный поп **Севастиан** – еще один иерей уральских старообрядцев, которому повезло быть отмеченным в трудах современных исследователей. Скорее всего, это связано с «пестрой и буйной судьбой», выделявшей его из ряда самых колоритных фигур того времени. Ходили слухи, что якобы он «бывал при первом государе императоре кухмистером», затем переквалифицировался в диакона (официальной церкви), но за какое-то преступление попал под суд, был расстрижен и сослан в Тобольск.

Около 1740 г. бежал из заключения и скитался по Сибири, Уралу и Приуралью. Прибился к староверам и переменял несколько согласий, пока, наконец, не стал беглопоповцем. Примерно в 1745–1746 гг. Севастиан обосновался в Нижнетагильском заводе, но много путешествовал по Уралу и Западной Сибири.

Сообщая о нем в Синод, митрополит Сильвестр отмечал два неординарных качества Севастиана: тот знал несколько иностранных языков и был колдун. Последнее подтверждалось следующим «фактом»: «И тем своим волшебством превратил к себе на телесное смешение бывшую в том Нижнетагильском заводе раскольничью старицу Настасью, и валялся с ней в скверности телесной, и так ее обволшебствовал, что ежели когда она, Настасья, его, Севастьяна, не видит, то аки изумлена бывает»¹³⁰. О взглядах Севастиана можно судить хотя бы по тому, что он неоднократно публично «похвалял тех, кто сами себя сожигают» и «всех уговаривал к самосожигательству»¹³¹ (то есть был сторонником самого радикального протеста староверов властям, выраженного в форме самосожжений – «гарей»). В первых числах октября 1750 г. православный священник Дмитрий Лапин с понятыми взял штурмом жилище Севастиана, находившееся на Верхнерудянской улице Нижнего Тагила. Касалось, что судьба

¹²⁹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 23. С. 918.

¹³⁰ Цит. по: *Покровский Н. Н.* Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. С. 197.

¹³¹ *Сырцов И.* Самосожигательство сибирских старообрядцев в XVII и XVIII столетии // ТЕВ. 1887. № 17–18. С. 321.

арестованного определилась весьма однозначно, однако вскоре толпа местных жителей-старообрядцев, возглавляемых не кем-нибудь, а заводским приказчиком Федором Махотиным и «подъячим, полицейскую должность правящим» Демидом Лебедевым, отбили черного попа. Дальнейшие его следы теряются; скорее всего, Севастиан был надежно спрятан в каком-либо тайном лесном убежище или же вообще увезен с Урала. В любом случае, в 1754 г. (на момент смерти священноинока Иакова) Севастиана не было на уральской земле.

О беглом попе **Василии Федоровиче** известно, что на Урал он приехал с Ветки (вероятно, после первой ветковской выгонки 1735 г.). В показаниях старообрядцев, допрашиваемых в 1750-е – начале 1760-х гг. неоднократно сообщалось, что в 1748 г. он венчал в тайной избушке близ Черноисточинска (Федор Балясников венчался «на Кузиной горе, в кельи у попа Василия, которому дал за это 1 рубль»)¹³²; в 1749 г. перебрался в Шарташское селение и жил там в избушке на берегу озера¹³³.

Старообрядческий священник **Лука Иванович** упоминается в 1749 и 1750 гг. Обитал «в лесах на Кузиной горе»¹³⁴. Начавшая сказываться нехватка беглых попов привела к тому, что сохранились десятки свидетельств о крещениях и венчаниях, совершенных о. Лукой. Очевидно поток желающих был столь велик, что заботится о какой-либо торжественности обрядов не приходилось: «женился он (старообрядец Русаков. – С. Б., Ю. Б.) в первых числах ноября 1750 года; венчан в демидовских лесах, на Кузиной горе, которая имеется от Невьянского по левую руку между дровосеками, в пустой старой избе, которая стояла на льду на реке или на озере каком, точно сказать не знает потому, что венчаны в ночное время попом Лукою»¹³⁵.

По одним данным, этот старообрядческий священник ушел в Казань¹³⁶, по другим – умер на Урале. В пользу первой версии говорят материалы допроса одного невянского старообрядца (1751 г.): «Как в нынешнем году прислан был из Тобольска поручик с командой, тогда оный поп Лука неведомо куда бежал»¹³⁷.

¹³² Там же.

¹³³ См.: К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 24. С. 953.

¹³⁴ Нынешнее название Кузиной горы – Юрьев камень (в 7 км к юго-востоку от Черноисточинска).

¹³⁵ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 23. С. 925.

¹³⁶ См.: К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 24. С. 952.

¹³⁷ ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1263. Л. 464.



Кузина гора (Юрьев камень). Современное фото

Известно также, что в январе 1751 г. в д. Вогульской близ Выйского завода «бывшим во укрывательстве черным попом **Авраамием**» был крещен новорожденный сын нижнетагильского молотового мастера С. И. Балакина¹³⁸.

Приведенные выше данные убедительно свидетельствуют, что во второй четверти XVIII в. уральские староверы не испытывали недостатка в беглых попах. Постоянно их действовало в крае 3–4 человека и иногда и больше. Инициированный тобольским митрополитом Сильвестром грандиозный церковно-полицейский сыск 1750–1751 гг., формально связанный со значительным количеством урало-сибирских старообрядцев, записавшихся в раскол по II ревизии, привел к тому, что властям не только удалось арестовать некоторых руководителей староверия, но и серьезно напугать остальных¹³⁹. В результате в начале 1750-х гг. престарелый иеромонах Иаков остался единственным священником на весь горнозаводской Урал.

¹³⁸ ГАСО. Ф. 643. Оп. 1. Д. 39. Л. 65.

¹³⁹ Кстати, эти же действия церковных властей привели к беспрецедентному росту числа массовых гарей в Зауралье и Западной Сибири: за 4 года (до 1753 г.) – не менее 25 случаев. А если учитывать «семейные» и одиночные самосожжения, то это число следует увеличить едва ли не в двое.

О заключительном периоде его жизни рассказал старообрядческий автор, создавший на рубеже 1870-х и 1880-х гг. весьма примечательную компиляцию. Это произведение было опубликовано еще в 1902 г., но в силу разных причин выпало из поля зрения современных исследователей¹⁴⁰.

Наибольший интерес для выбранной нами темы представляет третья часть рукописи с неизвестным ранее произведением старообрядческой письменности:

«Последний священник благочестивый в заводе Иаков был и жил более ста лет и неоднократно говорил христианам: “ищите себе священника, который принадлежит правилам: я его приму от ересей, и миропомазую, и благословлю на все действо духовное”. Тогда во христианах сотворилось велие нерадение, понеже отягчены суетою века сего. Священник Иаков, видя христиан нерадение, а себе отшествие от жизни сея, благословил Тимофея Борисовича Заверткина, иконописца для нужды духовныя и прирек: “еще кто будет закон Божий хранить, заповеди отеческие соблюдать и Церковь Божию утверждать, тем мир и благословение передай. Ежели кто на богомерзкие дела начнет уклоняться и вносить обычаи еретические и латинские, таковым несть нашего отеческого благословения”. И тако отец Иаков преставился. Бысть плачь и рыдание о священнике Иакове, понеже некому священнодействовать...

Тимофей Борисович благословил Тимофея Ефимовича Котовщикова и Трофима Федоровича Байбикова, а Трофим Федорович – Андрея Яковлевича Безменова, тако и ныне хранится брат по брате»¹⁴¹.

В качестве минимального комментария к столь подробной информации, отметим, что по данным А. Т. Кузнецова, священноинок Иаков закончил жизнь в 1754 г., его «преемник» – Т. Б. Заверткин умер в 1769 г. Произошедшие события не только прервали традицию священнического старейшинства, но и привели к расколу уральской беглопоповщины, длившемуся несколько десятилетий.

¹⁴⁰ «Цветник» состоит из трех частей, составляющих единое сочинение. Первая часть представляет собой значительный фрагмент житийной редакции «Рукописи о древних отцах» (известной в единственном списке) – см.: ДЛ-1. С. 42–43. Затем следует фрагмент текста основной редакции «Рукописи о древних отцах» (с существенными дополнениями, отличающимися его от опубликованного) – см.: ДЛ-1. С. 36–41.

¹⁴¹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 14. С. 591.

§ 10. Скит инок Максима

С конца 1750-х гг. важнейшим скитским центром беглопоповцев горнозаводского Урала становится обитель инок-схимника Максима. Отметим, что до сего дня главным источником биографических сведений о Максиме, – без сомнения, ключевой фигуры уральского староверия 1760–1770-х гг., является упомянутое ранее сочинение инок Кастора «О священной епархии христианской и пустынных жителей»¹⁴². В этом небольшом историческом произведении, составленном около 1866 г., Кастор рассказывает о приеме в Нижнетагильском заводе священноиноком Иовом «на исправу» молодого человека по имени Михаил и его пострижении в монахи под именем Максим (около 1729 г.), затем, со ссылкой на сведения некоего С. В. Кривоспицина (автора «Сказания о Максиме»), в характерном «житийном» стиле излагает биографию инок-схимника Максима¹⁴³.

В «Сказании о Максиме», составленном на основе воспоминаний, по одной версии – «одного из его учеников», а по рукописи Кастора – Стахия Васильевича Кривоспицина, умершего в 1788 г., об уходе Максима в скиты говорилось несколько иначе, чем у Нифонта: «Получив оный [иноческий образ], он проживал в лесах черноисточинских, поблизости Черноисточинского завода, с бывшими там иноксами в полном послушании; а потом по смерти бывшего у них настоятеля, по общему всех их соглашению и просьбе, поступил настоятелем»¹⁴⁴.

Примечательно, но старообрядческий писатель А. Т. Кузнецов, хорошо знавший местные реалии, поскольку был родом из Черноисточинска, в «Исторических очерках уральского старообрядчества», о Максиме говорит, что тот, «получив [иноческий] чин, удалился в черноисточинские леса, где **основал скит** (выделено нами. – С. Б., Ю. Б.), собрал братии многу и был у них настоятелем»¹⁴⁵.

Источником, позволяющим локализовать положение скита о. Максима, могут служить показания, полученные горными вла-

¹⁴² Покровский Н. Н. Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII в. // ТОДРЛ. Т. 30. Л., 1976. С. 168, 180–181; Белобородов С. А. Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала. С. 219.

¹⁴³ Собр. ИИ СО РАН. № 9/71. Л. 101–102 об.; № 1/72. Л. 20–23; № 1/73. Л. 25–41.

¹⁴⁴ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 14. С. 585.

¹⁴⁵ Кузнецов А. Т. Исторические очерки уральского старообрядчества // Уральский старообрядец. 1915. № 11. С. 27–28.

стями в октябре 1774 г. Суть дела такова: в Екатеринбурге бежал из острога «разбойник и церковный тать» Иван Кудрявцев, но вскоре был пойман. На допросе «под кнутом» он объявил, что после побега собирался уйти в скиты близ Черноисточинска. «А живут в них старцы Михайло и Филипп с товарищи, всего до 50 человек, в том числе казаки с Дону, поляки (старообрядцы – переселенцы с Ветки. – С. Б., Ю. Б.) и прочие люди. Настоятель у них – отец Максим». Подтвердить это может черноисточинский житель, недавно освобожденный из тюрьмы и до сих пор обретающийся в Екатеринбурге, Кузьма Лопаницын, с которым Кудрявцев и намеревался отправиться «в кельи».

Разысканный Лопаницын признался, что он действительно собирался помочь Кудрявцеву добраться до скитов, «где живут старцы, в лесу, **вверх пруда Черноисточинского завода, верстах в десяти, а от Невьянского – в 30** (выделено нами. – С. Б., Ю. Б.), и что о том знают заводской приказчик Попов, лесной надзиратель Абрам Шмелев, жители Степан да Исай Гладких, да и прочие многие обыватели»¹⁴⁶.

Приведенные координаты в совокупности с другими свидетельствами современников, о чем речь пойдет дальше, позволяют утверждать, что обитель о. Максима находилась на берегу речки Чауж, впадающей в северную часть Черноисточинского пруда. Если добираться сюда из Невьянска по дороге через Левиху, то действительно выйдет немногим больше 30 км.

Посланный на поиски в 1775 г. сержант Марков с командой мотной роты рапортовал, что кельи он нашел в местах, указанных Лопаницыным, но застал в них только пять человек (трех иноков и двух бельцов). При этом в скитах солдаты обнаружили большое количество съестных припасов: рыбы свежепросольной, осетров и прочей, также яиц немалое количество, муки ржаной и пшеничной до 500 пудов. Кельи Марков приказал сжечь, а провизию «прибрать заводскому приказчику» (после тот объявил, что все сгорело вместе с постройками). По наблюдениям Маркова, живущих в скиту было более ста человек, но они, до приезда его, разбежались¹⁴⁷.

Последнее утверждение не совсем верно. На самом деле большая часть насельников этой обители еще во второй половине 1760-х гг., «по случаю частого находа на келии их разбойников»,

¹⁴⁶ Смышляев Д. Д. Лжеучитель Мензелин (По архивным документам). С. 215.

¹⁴⁷ Там же. С. 217.

перебралась в Нижнетагильский завод, на усадьбу Андрея Рябинина¹⁴⁸. Однако под Черноисточинском и после этого оставалось немало скитников. Так, например, в ходе упомянутого рейда сержанта Маркова были арестованы иноки Герман, Макарий и Феодосий.

На допросе в Екатеринбурге старейший из них показал, что зовут его Герман (Германий), по мирскому имени – Егор, а кто отец его – не знает. От роду ему 81 год [то есть родился около 1694/1695 г.]; назад тому лет 60 пострижен на Керженце раскольничьим попом Софонтием [примерно в 1715 г.]. «От притеснений сошел в висимские леса и жил, все около Черневского (Черноисточинского. – С. Б., Ю. Б.) завода, переходя в разные места». Наконец Герман «пришел по слуху» в стоящую близ Черноисточинского завода келью, где провел года полтора один. Очевидно, следователей вполне удовлетворили слова старика и его оставили в покое, отдав «на поруки»¹⁴⁹.

Можно несколько расширить явно неполные показания о. Германа. Во-первых, инок он был не простой, а схимник. Во-вторых, в окрестностях Черноисточинска он провел не полтора года и даже, скорее всего, не полтора десятилетия. Дело в том, что его имя упоминается в числе участников Невьянского собора 1741/1742 г. В 10 км к северо-западу от завода (рядом с Елевой горой) есть гора Герман. Чтобы в народном сознании название горы прочно связалось с именем старца, жившего неподалеку, должно пройти немалое время (примечательно, что на крупномасштабных картах в 2 км к северу от Германа есть лог с говорящим названием «Молельный»).

Можно не сомневаться, что после освобождения 81-летний инок тут же отправился в самое надежное для него место – в скит о. Максима в Нижнетагильском заводе. Около 1781 г., Герман вместе с братией перебрался на Веселые горы, где вскоре и скончался. Конечно, погребение древнего старца, которого постригал сам Софонтий (!), было значимым событием и для скитников, и для бельцов, и для паломников. Поэтому не стоит удивляться,

¹⁴⁸ Андрей Иванович Рябинин пользовался особым расположением Н. А. Демидова. Был авторитетнейшим членом нижнетагильского общества старообрядцев, среди которых имел огромное влияние. «Роста высокого, дюжий, с большою бородою, торговал, ездил в Москву; знал крюки, был ревностным поборником старины. Говорил редко, но твердо и основательно». Умер в 1786 г. (*Варушкин Н.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // *Православ. собеседник.* 1866. Январь. Ч. 1. С. 6).

¹⁴⁹ ГАСО. Ф. 24. Оп. 12. Д. 695. Л. 44–44 об.; *Смышляев Д. Д.* Лжеучитель Мензелин (По архивным документам). С. 216.

что могила Германа почти сразу стала «культовым» местом для староверов округи, а позже – и всего Урала. Вот только о его жизненном пути, не отмеченном особыми подвигами, уже в середине XIX в. никто не помнил.

Допрошенный инок Макарий (в миру – Михаил Трунов) происходил из крестьян Нижегородской губернии (около 1715 года рождения). В малолетстве сведен матерью на Нижнеиргинский завод, оттуда переведен на Нязепетровский. Примерно в 1755 г. ушел под Черноисточинск в лес, в келью, стоящую на Чауже, где жил с каким-то стариком. После смерти старца лет 8 жил один. Потом туда привезли некоего иеромонаха Иакова (из России), который и постриг его около 1764 г. Пропитание получали с завода, а сверх того сами сеяли хлеб¹⁵⁰.

А. Т. Шашков предположил, что именно Макарий (Трунов) был участником Невьянского собора 1778 г.¹⁵¹ Не оспаривая этой гипотезы, отметим, что в эти же годы на Урале действовал, причем весьма энергично, еще один старец – Макарий, который, пожалуй, даже более подходит под образ одного из немногих названных по имени «отцов», сидевших на самых почетных местах на собрании в Невьянске в 1778 г.

Нижнетагильская заводская контора 26 июля 1763 г. представила в Канцелярию главного заводов правления пойманного в Черноисточинске старообрядческого монаха Макария (мирское имя Матвей Яковлевич Протасов, из тюменских посадских людей). На допросе Макарий показал, что он в 1762 г. был арестован «в Нижне-Тагильске», отсюда прислан в Екатеринбург, затем препровожден в Тобольск, к митрополиту Павлу; преосвященным был увещиваем, но «раскольниковства он, Макарий, не оставил, почему и посажен в тюрьму, где сидя, почти помирал с голоду; с того голоду, разломав в тюрьме железную решетку и сняв с себя ножные железа, кои очень были пространны, из тюрьмы после 29 июня бежал; шел из Тобольска к Екатеринбургу большою столбовою дорогою и пришел опять в леса Черноисточинского завода и здесь жил; плел лапти, продавал их и тем кормился. В первых числах июля вышел за хлебом в Черноисточинск и здесь был схвачен и через Нижнетагильскую контору доставлен сюда, в Канцелярию. Ныне от раскольниковства обра-

¹⁵⁰ Там же.

¹⁵¹ ДЛ-2. С. 458–459. Комментарий А. Т. Шашкова.

титься желает и в церковь Божию ходить каждодневно намерен, но только б оставлен был при Екатеринбурге, по близости новостроящейся собора Екатерины Великомученицы богадельне с прочими больными, и более уже к расколу вступить не хочет». Канцелярия 19 августа препроводила Макария в Духовное правление. Здесь он высказал то же самое. Его привели к присяге; через недельный пост исповедали и приобщили; взяли «с поруками» подписку, чтоб из Екатеринбурга никуда не отлучаться. Однако сибирские церковные власти на деяния Макария смотрели иначе. Из Консистории последовал указ от 31 декабря 1763 г., которым предписывалось немедленно выслать старца в Тобольск, куда его и отправили в 1764 г. под конвоем. Но в Беляковской слободе кто-то «от караульных Макария отбил»¹⁵².

Не менее замечательна личность третьего арестованного в 1775 г. инок Феодосия (в миру – Федора Любимова). Он родился около 1750 г. в деревне Шамшуриной – одной из Строгановских вотчин в Пермском крае. По его собственным словам, в возрасте 13 лет его отвезли в кельи, расположенные на реке Чауже близ Черноисточинского завода. После прохождения послушания, он в 14 лет (!) принял иноческий постриг от старообрядческого чернеца Иакова. Жил в келье со старцем Герасимом (с Керженца), после – с Кириллом. Было их человек 10, но, узнав о посланной команде, все разбежались¹⁵³.

О том, какое последовало решение об арестованных старообрядческих монахах, неизвестно, но так как в эти годы политика правительства по отношению к старообрядцам была довольно мягкой, можно предположить, что их без наказания разослали на места «прежних жительство». По имеющейся у нас информации, вся дальнейшая деятельность старообрядческого инок Феодосия оказалась связанной с Верхним Тагилом, в окрестностях которого он основал скит и возглавлял его до своей кончины (вторая половина 1810-х гг.)¹⁵⁴.

Вернемся к скиту о. Максима. После майского пожара 1779 г. скитники перешли на жительство в усадьбу Ушкова, находившуюся в том же Нижнетагильском заводе, а еще через два года отправились на горный хребет, известный под названием Веселые

¹⁵² К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903. № 7. С. 217–218.

¹⁵³ См.: Смышляев Д. Д. Лжеучитель Мензелин (По архивным документам). С. 216.

¹⁵⁴ См.: Белобородов С. А. Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX – начале XX вв. С. 244–245.

горы. Там, в 15 верстах от Верхнего Тагила и в 25 от Невьянска, около речек Слоновка и Шайтанка, близ нынешнего п. Карпуши-ха, был основан последний скит Максима¹⁵⁵. Умер схимник Максим в 1783 г., и его могила до сего дня почитается старообрядцами и единоверцами «святым местом».

§ 11. «Оскудение» беглого священства в 1750-е гг. и преодоление этого кризиса во второй половине 1760-х гг.

После смерти иеромонаха Иакова у беглопоповцев горно-заводского Урала более пяти лет не было попов. Лишь в 1759 г. они «обрели» нового священника. **Петр Иванович Красноперов** родился в 1678 г. в с. Кибее Сарапульской волости Свияжской провинции. В 1706 г. был рукоположен во священный сан и довольно долго служил в Казанской епархии. На Урал же приехал около 1756 г. «по зову невянского раскольника Андрея Черепанова». Однако здесь он не сразу начал священнодействовать, поскольку тогда требы исправляли «старцы Максим (из калмыков), Авраамий, Иона, Паисий и Нил, кои жительство имели в Невьянском заводе», а сам беглый поп Петр, «едучи на Невьянские заводы, и переезжая в летнее время чрез реку Таныб со всем шкарбом, и благословенную грамоту на чин священника утопил»¹⁵⁶.

Несмотря на явное нежелание Красноперова, староверам все же удалось «угговорить» его вернуться к прежнему занятию. Правда, «исправить его от никонианской ереси» было уже некому (а на «исправу» в Москву или другой центр беглопоповщины его по «политическим» причинам не повезли). В 1759 г. старцы и бельцы собрались в доме А. Ф. Мясникова и «со общего согласия приказали» Красноперову «младенцев крестить, хотящих брачитися венчать, молитвить, панихиды, молебны исправлять и при том дали ризы, поручи, епитрахиль, служебник»¹⁵⁷. «По совету, через три молебные пения принял Петр Иванович на себя священные

¹⁵⁵ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 14. С. 585 ; *Покровский Н. Н.* Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII в. С. 180–182 ; ДЛ-1. С. 607–608, 628 ; *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 21–22, 127–141 ; ДЛ-2. С. 458.

¹⁵⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903. № 7. С. 216.

¹⁵⁷ Там же.

ризы и с тою титлою священнодействовал». Был он «ростом велик, толст, в плечах широк, лицом присмугл, волосы на голове курчавые, небольшие, седые, глаза серые, говорит толсто»¹⁵⁸. Однако его пастырская деятельность на Урале длилась недолго – в феврале 1764 г. о. Петр был схвачен властями и отправлен в Тобольск. Достоверно известно, что вскоре ему, 87-летнему старику, удалось осуществить побег из темницы, но о дальнейшей его судьбе мы не имеем сведений.

Перед старообрядцами не только Невьянского завода и его окрестностей, но и всего Среднего Урала вновь встала проблема приискания священника. Для ее решения в 1765 г. инок-схимник Максим в сопровождении 20-летнего невянского приказчика Ивана Ивановича Голицына отправился в Москву.

Скорее всего, формальным поводом поездки стало участие в первом московском совместном соборе поповцев и беспоповцев, посвященном вопросу восстановления в старообрядчестве епископского чина. На соборе 1765 г. староверы решали, нельзя ли на основании бывшего в древнерусской Церкви прецедента – постановления в 1147 г. Киевского митрополита Климента Смолятича головой Климента, папы Римского, совершить рукоположение старообрядческого епископа с помощью мощей одного из Московских святителей – митрополитов Ионы или Филиппа (Колычева). Разногласия помешали договориться о чем-либо, но каждая сторона пришла к своим выводам. Поповцы решили активизировать поиски епископа, согласного перейти в старообрядчество. Беспоповцы еще более убедились в невозможности иметь священство в «антихристовы времена»¹⁵⁹.

Примечательно, что одним из итогов собора 1765 г. стало обращение старообрядцев-поповцев к проживавшему в то время в Москве грузинскому митрополиту Афанасию (Амилохвари) с просьбой, чтобы поставил им епископа. Афанасий резонно ответил, что без позволения Святейшего Синода он ничего не будет делать. Но, по-видимому, в приватном разговоре посоветовал просителям отправиться в Грузию. Делегация староверов (ветковские иноки Никодим и Иоаким, Иван Кузнецов и другие) собра-

¹⁵⁸ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903.

¹⁵⁹ Журавлев А. И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. С. 106; Верховский Т. Искание старообрядцами в XVIII в. законного архиерейства. СПб., 1868. С. 2; Смирнов П. С. История русского раскола старообрядства. Изд. 2-е. СПб., 1895. С. 206.

лась было в путь, но «известясь, что в Грузии сделались замешательства, и нет пропуска, возвратились»¹⁶⁰.

Уральская же старообрядческая историография повествует об этом эпизоде совершенно иначе. Оказывается, что инок Максим специально ездил в Москву «для исследования о грузинской земле. И обретох грузинского архимандрита и протопопа и лично совпрошася. И протопоп оный по-руски глаголати зная и уверяя, что в Грузии крестят в три погружения, и духовенство посторонних епархий не приемлют и имеет своего епископа»¹⁶¹.

Так решалась стратегическая задача – откуда в перспективе можно получать беглых попов¹⁶². Однако понимая, что поиск подходящей «грузинской» кандидатуры может занять много времени, Максим, вынужденный оперативно решать важнейший вопрос своего путешествия – о приискании священника, – обратился к старообрядческой верхушке Рогожского кладбища. Ему рекомендовали «исправленного» на Рогожском кладбище беглого попа Иродиона, с которым и был заключен договор.

Беглый иерей **Иродион** прибыл на Урал в начале 1766 г., но сразу же столкнулся с открытым неприятием его частью местного старообрядческого общества: «...жители невьянские, видев за священником недостатки, личные причины, не позволяли быти священником. И жители собиралися с отцом Максимом. Нам, глаголя, священника надо не екого... И Максим инок вопроси жителей, которые не приемлют, именем их: Надо вам попа, надо, а не того не надо. И не требуйте от него треб, рече, не приемлем, и не хотите. А молодым людям без попа нельзя...»¹⁶³.

Примечательно, но сам Максим, очевидно, относился к «истинности» Иродиона с большим сомнением. Первоначально заявлялось, что этот беглый поп «ставлен от грузинских епископов, а сказывают, будто там крестят в три погружения»¹⁶⁴. Весь вопрос упирался в правильность «исправы» Иродиона. И здесь Максим, похоже, слукавил. Вероятно, он уже в Москве узнал о некоторых «нюансах» истории с приемом беглого попа, но предпочел о них умолчать. Однако когда священника Иродиона привезли на Урал,

¹⁶⁰ Журавлев А. И. Полное историческое известие о древних стригольниках и новых раскольниках, так называемых старообрядцах. С. 106.

¹⁶¹ ДЛ-2. С. 221.

¹⁶² То есть следовало искать и «переманивать» священников, рукоположенных архиереями, выходцами из Грузинского экзархата РПЦ, которые «не обливанцы».

¹⁶³ ДЛ-2. С. 222.

¹⁶⁴ ДЛ-2. С. 217.

то как упрекал Максима инок-схимник Пахомий, «сызнова ему ереси проклинали, а нас не призывали»¹⁶⁵ (то есть иерея «исправили» вновь).

Противники Иродиона сосредоточились именно на критике законности его «исправы» (перехода в старообрядчество). С этой целью в Москву, на Рогожское кладбище, «командировали» трех уральских староверов, которые выяснили, что «исправлял» Иродиона поп Матфей и вроде бы согласно правилам. Но когда «испытали» о Матфее, выяснилось, что тот, в свою очередь, «исправлен» попом Ионою, Иона – ветковским священником Иоакимом. А вот Иоаким «ставлен Епифанием Кивгерским, Белгородской епархии явных обливанцев. Так явилось исправление на Матфее и на Ионе, Иоакиме и благословление от обливанца. Скверная исправа, а от скверны коя чистота?»¹⁶⁶

Вскоре на Урале появился еще один беглый священник – иеромонах **Феофилакт**, рукоположенный рязанским архиепископом Алексием (Титовым), исправленный и благословленный Иродионом. Вплоть до своей смерти он священнодействовал в Нижнем Тагиле. Но проблема получения «истинного» священства еще не была устранена.

Для решения этой задачи в 1766 г. в Москву и Петербург был отправлен иконописец Гавриил Сергеевич Коскин (позже – инок Григорий), который привез выписку из некоего «синодального протокола» – Летописец о российских бывших архиереях. Возвращения Коскина на Урале ждали с большим нетерпением. Вот цитата из письма Т. Б. Заверткина, отправленного в Поволжье в 1667 г.: «При здешнем месте многие еще отцы старшия и бельцы, дщаливыя ко спасению, не пошли к попам к здешним. Максим глаголет: еще Гавриил летописца не привезет – и он не пойдет»¹⁶⁷.

Подтверждение неоднозначному отношению инокa Максима к новым беглым священникам содержится в другом письме Заверткина, где он вновь обращается к теме «исправы» Иродиона: «А Иона бывшей ставлен от Льва Воронежского, которой Лев ставлен уже по смерти Стефановой (то есть митрополита Стефана (Яворского), умершего в 1722 г. – С. Б., Ю. Б). И то Исакий

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ ДЛ-2. С. 223. Епифаний – на самом деле не Кивгерский, а Тихорский, с 9 июля 1722 г. – епископ Белгородский; скончался 2 июля 1731 г.)

¹⁶⁷ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. XXII. 15р/1474. Л. 113 об.

волками нарицает таковых, а сам едва ли не увяз. По ево нарицанию к волку, Иона принят Иоакимом и пострижен таким же». И добавляет: **«А Максим отец и ныне глаголет: аще и мертвых воскресит подобной Ионе, то к нему не пойдет»** (выделено нами. – С. Б., Ю. Б.)¹⁶⁸.

Привезенный Коскиным в начале 1768 г. «Летописец» изучили скитские старцы и обнаружили (о, чудо!), что священническое поставление от Рязанского архиепископа Алексия (Титова) полностью удовлетворяет их требованиям: Алексий рукоположен Новгородским митрополитом Иовом, а тот – патриархом Адрианом еще до «нашествия» малороссийских архиереев-«обливанцев»¹⁶⁹. Примечательно, что в старообрядческой историографии XIX в. про Иродиона стали писать, что он тоже рукоположен Алексием Рязанским¹⁷⁰.

Общество старообрядцев горнозаводского Урала раскололось на сторонников и противников Иродиона, точнее, на тех, кто был не согласен на прием «новых» священников: «Тогда были великие соборы христианского народа, искусных множество, и бысть велие смятение и молва, ови не приемлют, ови приемлют. И стали просить отца Максима. Не мог переслушать их прошения, пригласил принять Иродиона чрез правило святых отец. И которые христиане вострые в писании и твердые в вере не пошли к Иродиону, а вышепомянутый Тимофей Заверткин и много отческих лик отделилися, не последовали таковому священству и говорили: избави нас, Господи, таковыя прелести, скверныя хиротонии!»¹⁷¹

С этого времени можно говорить о все углублявшейся полицентричности некогда единой беглопоповщины горнозаводского Урала.

¹⁶⁸ Там же. Л. 113–113 об. Упомянутые в послании архиереи, это: Лев (Юрлов; около 1678–1755) – епископ Воронежский и Елецкий (с 1727 по 1730 гг.) и его преемник Иоаким (Струков; 1674–1742) – епископ Воронежский и Елецкий (с 1730 по 1742 г.).

¹⁶⁹ ДЛ-2. С. 222. Несколько слов необходимо сказать об Алексии (Титове, 1672–1750), с 1713 г. – епископ Тверской, с 1714 г. – Сарский и Подонский, с 1719 г. – Вятский, с 1733 г. – архиепископ Рязанский и Муромский. Примечательно, что после перевода в Рязань он получил предписание Синода об увещании старообрядцев, на которое отвечал, что раскольники его слов не принимают, «затыкая уши свои, аки аспид глухий, а при том ему, при старости его, трудно иметь много разглагольства с ними, а потому не лучше ли их смирать постом и стегать плетьюми?». Несмотря на это, священники, рукоположенные Алексием, принимались уральскими староверами безоговорочно.

¹⁷⁰ В частности, подобная информация содержится в сочинении «О рассмотрении духовного чина епархии» и в «Родословии часовенного согласия» Нифонта. См.: ДЛ-1. С. 85, ДЛ-2. С. 222.

¹⁷¹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 14. С. 592.

§ 12. Невьянский собор 1778 г.

Очевидно, не сильно поменялось мнение о. Максима о беглых попах и в последующие годы¹⁷². Тем любопытнее «официальная» позиция этого, без сомнения, «гибкого» политика, которую он многократно озвучивал: «молодым людям без священника нельзя». Но почему только молодым? Для ответа на этот вопрос рассмотрим материалы Невьянского собора 1778 г.¹⁷³, про который многие исследователи пишут, что это было едва ли не важнейшее событие для уральского и западно-сибирского староверия.

Первоначально Собор намечали на 2 февраля (Сретенье Господне) 1775 г.¹⁷⁴ Но по каким-то причинам он состоялся лишь три года спустя. На наш взгляд, такая «неспешность» свидетельствует о том, что этот «совет освященный» вовсе не задумывался как нечто сверхординарное, и вопросы, которые должны были решаться на нем, вполне могли «подождать».

В 1973 г. новосибирским археографам посчастливилось отыскать и ввести в научный оборот рукопись конца XIX в., в которой сохранился рассказ очевидца о Невьянском соборе 1778 г. Согласно этому источнику вопрос об истинном священстве действительно был одним из основных, если не главным. С той поры и до недавнего времени эта точка зрения была господствующей во всех трудах исследователей. Однако в 2004 г. коллегам из Новосибирска удалось получить копию «Постановления Собора» – официальный документ, лишенный всех «лирических» отступлений, которые есть в рассказе о Соборе. В постановлении 5 пунктов – «правил», отразивших основные вопросы, обсужденные руководителями уральских беглоповцев и их зауральскими оппонентами. Спустя некоторое время после публикации этого источника (2005 г.), академик Н. Н. Покровский обратил внимание на то, что одной из важнейших проблем, которую решали на Соборе, был вопрос

¹⁷² Известно сочинение о священстве («Разсуждение инок-схимника Максима»), в котором он, не отвергая «истинного» священства, определенно выступает с беспоповских позиций. обстоятельный разбор этого произведения сделан Н. Н. Покровским. См.: *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные на востоке России. С. 129–141.

¹⁷³ До недавнего времени считалось, что собор состоялся в 1777 г., однако, как доказал П. И. Мангилев, эти события произошли в 1778 г. См.: *Мангилев П. И.* О дате старообрядческого Невьянского «собора на безпоповщину» // Церковь. Богословие. История : материалы V Международ. науч.-богослов. конф. (Екатеринбург, 2–4 февраля 2017 г.). Екатеринбург, 2017. С. 306–311.

¹⁷⁴ Письмо М. И. Галанина С. И. Тюменскому от 2 октября 1774 г. // ДЛ-1. С. 49.

о браке (венчании)¹⁷⁵. Но «инерция» прошедших с 1973 г. лет оказалась чрезвычайно сильной. Поэтому до сих пор считается, что Невьянский собор 1778 г. решал вопрос о священстве. Если же внимательно проанализировать соборное Постановление, то ситуация выглядит несколько иначе.

На самом деле первым был рассмотрен вопрос о «раздорниках» – небольшой группе невянских староверов, фактически ставших беспоповцами, «а именно на Исака и на Трофима. Жили оне у Котовщиковых...». Упомянутые здесь Котовщиковы – это, без сомнения, семейство уже скончавшегося к тому времени Тимофея Ефимовича Котовщикова, того самого человека, которого Т. Б. Заверткин благословил возглавить общину, не принявшую беглого попа Иродиона и священников, бывших после него. Трофим – это Трофим Федорович Байбаков, третий по счету наставник этой общины. Что касается Исака, то, по нашему мнению, это известный инок Исакий (Иван Филиппов), который еще в 1760-е гг. отправлял с Урала послания с резкой критикой всех беглых священников, кроме Иова¹⁷⁶.

Исак и Трофим отказались прийти на Собор, но это не помешало участникам совещания «заклеймить» их в Постановлении: «Исака и Трофима, и их последователей не принимать в общину, аще не обратятся и не раскаются от своего заблуждения... Как выговские скитники отрывают брак, такожде Исак с Трофимом выдумали»¹⁷⁷. Таким образом, очевидно, что первой проблемой, которую решали на Соборе, стали идеи поморцев-безбрачников, распространявшиеся на Урале и в Зауралье. Собор единогласно выступил против беспоповской традиции безбрачного сожительства.

Вслед за этим рассмотрели вопрос о священстве. Хотя тема вызвала оживленную дискуссию, решение было принято довольно быстро: «Священство правленное принимать со испытанием: 1-е о крещении; 2-е о рукоположении. А что еже видится за ними недостаток, о том заирати не должно»¹⁷⁸. Примечательно, но ничего нового в этом «правиле» не было. Примерно о том же говорилось

¹⁷⁵ Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России. С. 81.

¹⁷⁶ В одной из своих работ В. И. Байдин высказал предположение, что этот Исакий в конце 1760-х гг. принял схиму и стал Ионой Курносый (См.: Байдин В. И. Кто ты, Иона Курносый? С. 32–42). На наш взгляд, остроумная гипотеза, предложенная ученым, при всей ее изящности, не верна. Однако мы не станем углубляться здесь в обоснование и детализацию этого тезиса, оставив на время рассмотрение вопроса.

¹⁷⁷ ДЛ-2. С. 219.

¹⁷⁸ Там же.

и на Ирюмском соборе 1723 г., и на соборах 1750–1760-х гг. И, кстати, обсужденная в кулуарах Собора, возможность обходиться без попов, вообще никак не отражена в соборном Постановлении!

Третьим стал вопрос, ради которого, по нашему мнению, иносхимник Максим и созывал Собор. Это «проблема венчания», возникшая у беглопоповцев горнозаводского Урала в «гонительные» времена, связанная с нехваткой, а в иные годы и полным отсутствием беглых попов. Соборное правило так говорит о принятом решении: «Браки да совершаемы бывают священниками правленными, а некоторые, хотя и повенчаются в церквах нынешних, но таковых вовсе не отгонять, принимать их через епитимию»¹⁷⁹.

Вообще-то, вариантов для решения «проблемы брака» у уральских старообрядцев было несколько:

1. До той поры, пока во второй половине XVIII в. не начались «перебои» с беглыми попами, венчаться, безусловно, нужно было только у них. Неважно, что для этого иногда приходилось отправляться в неблизкий путь, например, из Шарташского селения на Уткинский завод (более 100 верст) или из Екатеринбурга на Кузину гору под Черноисточинск (более 120 верст). Такое таинство было абсолютно правильным с точки зрения православного «канона». И не имело значения, что иногда венчания происходили «скопом», когда за раз «брачили» до 50 пар и больше, или когда обряд проводился ночью в какой-то «избушке», или даже когда беглые священники немного «видоизменяли процедуру». Так, например, упомянутый ранее о. Петр Красноперов «во время венчания на головы их (брачующихся. – С. Б., Ю. Б.), вместо венцов, одевал иконы», а «исповедовал и причащал после»¹⁸⁰. В основном все эти вопросы относились к категории «литургической практики» и не вызывали особых нареканий даже у искушенных начетчиков.

2. В 1750-е гг. в кругах зажиточных старообрядцев Урала (прежде всего в Екатеринбурге) распространилась практика поездок для венчания в другие крупные центры беглопоповщины, например в Москву или Нижний Новгород. В родословной екатеринбургского купца Я. В. Харитоновой есть, в частности, такое примечание: «Первая [жена] Маланья Ивановна взята была в замужество с Сергинского Осокина завода, с которого родитель мой, за неиме-

¹⁷⁹ ДЛ-2. С. 220.

¹⁸⁰ Сырцов И. Самосожигательство сибирских старообрядцев в XVII и XVIII столетии // ТЕВ. 1887. № 17–18. С. 320.

нием в Сибирских пределах старообрядческих священников, ездил венчаться в Москву»¹⁸¹.

3. Для «простых» старообрядцев такие поездки были невозможны, поэтому массовым явлением стало венчание в «никонианских» храмах, с последующим отбытием 3-летней епитимьи (отлучения от «молитвенного» общения). Хотя по синодскому указу от 15 мая 1722 г. священникам официальной церкви венчание староверов было строжайше запрещено¹⁸², на деле старообрядцы легко обходили этот запрет с помощью взяток.

4. Во второй половине XVIII в., из-за упомянутого «оскудения священства», распространился брак «по родительскому благословению». Эта форма была явно заимствована у беспоповцев-поморцев, но, очевидно, что практиковали ее уральские беглопоповцы очень широко. Возможно, в определенные годы это был самый распространенный вид «венчания». «Старики заставляют жениха и невесту дать клятву в присутствии родителей в верности друг другу: “Ей-Богу, я твой!”, “Ей-Богу, я твоя!”, “Ей-Богу, ты не отгонишь!”, “Ей-Богу, я не отгону!”. Молодых трижды обводят вокруг стола, а затем поздравляют с желанным браком, а родителей новобрачных с детками и тут же угощают водкой». После этого снаряжается свадебный поезд и едут к жениху на свадьбу, где начинается гулянье, продолжающееся несколько дней кряду¹⁸³.

Именно против этого варианта так горячо и выступал инноксхимник Максим, провидчески разглядев в нем опасность для уральских старообрядцев «скатиться» на позиции беспоповщины. И, надо отметить, благодаря стараниям о. Максима удалось более чем на 60 лет отдалить трансформацию беглопоповского согласия в часовенных и стариковцев.

Еще один вопрос, который рассматривался на Соборе 1778 г., касался... книг. Ознакомившись с материалами многих старообрядческих совещаний, отметим, что, похоже, это единственный случай в истории урало-сибирского староверия. Принятое решение, зафиксированное в соборном Постановлении, разделено на два «правила»:

¹⁸¹ Свистунов В. М. История Каслинского завода 1745–1900 г. Челябинск, 1997. С. 136.

¹⁸² «Обоих раскол держащих лиц не венчать; а если и без церковного венчания жить станут, допросить, ...и того венчавшего сыскать к наказанию, да и венчавшиеся наказанию подлежат. А если сами собою сожитие свое восприяли, за то их, яко законопреступников явных, звать на суд архиерейский; а если же не похотят сказать, то взяты будут в розыск» (См.: Полное собрание законов. СПб., 1830. Т. VI. С. 679. № 4009).

¹⁸³ Из истории невянского старообрядчества. Невьянск, 2011. С. 39.

– «Все единомысленнии наши христяне православнии заповедаем держати книги Священного Писания, изданные до лет патриарха Никона...»¹⁸⁴;

– «Книги никоновския христианом не имети: Скрижаль, Пращицу, Увет¹⁸⁵ и прочая. Аще у кого таковыя обрящутся, таковых отлучать»¹⁸⁶.

Если по поводу первого «правила» нам особо сказать нечего – все ясно без пояснений, то появление второго «правила» требует комментариев. Действительно, сложно представить, что обычные староверы на горнозаводском Урале поголовно зачитывались перечисленными изданиями авторов-«никониан». На наш взгляд, правила о книгах больше других нужны были самому о. Максиму – известному писателю-полемисту. Для него важно было, чтобы его литературные оппоненты ссылались бы исключительно на Священное Писание и труды Отцов Церкви, а отнюдь не на сочинения «злых хулителей» старой веры. Это все равно, как если бы в наши дни один из участников спора, доказывая свою правоту, цитировал бы только архивные документы, а другой – апеллировал к записям в интернет-блотах.

§ 13. Старообрядческие соборы и «советы освященные»

Упоминание о соборе 1778 г. предопределило появление следующего параграфа нашей книги. С XVIII в. и вплоть до 1910-х гг. самые сложные («стратегические») вопросы решались уральскими староверами соборно. Для чего созывались разные по количе-

¹⁸⁴ ДЛ-2. С. 219.

¹⁸⁵ «Скрижаль» – сборник полемических произведений греческой и древнерусской литературы, которые объясняли и утверждали нововведения патриарха Никона в церковную жизнь России. Книга, составленная греческим иеромонахом Иоанном Нафанаилом, была прислана Никону в 1653 г. константинопольским патриархом Паисием. Она была переведена на славянский язык справщиком Московского печатного двора Арсением Греком и напечатана в октябре 1655 г. «Пращица духовная» – сочинение нижегородского епископа Питирима, направленной против старообрядцев. Книга, с одной стороны, составлена в форме вопросов и ответов, но ней обосновывается возможность смертной казни для еретиков, из-за чего «Пращицу» иногда называли главной книгой русской инквизиции. Издавалась в 1721, в 1726 и в 1752 гг. «Увет духовный» – книга была написана Афанасием архиепископом Холмогорским летом 1682 г. по горячим следам знаменитых прений православных иерархов со старообрядцами, проходивших в Грановитой палате в присутствии царского семейства. Уже 20 сентября эта книга вышла в свет тиражом 1 200 экземпляров, а позднее несколько раз переиздавалась. Этому сочинению придавалось большое значение, оно рассылалось по епархиям, его предписывалось распространять по приходам. По сути дела, «Увет духовный» стал одним из главных антираскольнических сочинений XVII – начала XVIII в.

¹⁸⁶ ДЛ-2. С. 220.

ственному составу (от нескольких десятков до сотен и даже тысяч человек) совещания («советы освященные», «съезды»), на которые приезжали наиболее авторитетные скитники и большое количество мирян¹⁸⁷. Статус таких съездов был различным: от собраний, имеющих общеуральское значение, до соборов представителей одного общества или даже одной общины.

По нашим наблюдениям, соборные совещания проходили достаточно часто, но в силу различных причин (например, частный характер обсуждаемых вопросов или отсутствие у разных обществ единого мнения по проблеме) такие постановления не распространялись в большом количестве списков и поэтому дошли до нас далеко не в полном объеме.

Дополнив известные сведения¹⁸⁸ новыми данными, можно выстроить следующую хронологию соборов на горнозаводском Урале, проходивших с 1720-х гг. до начала XX в., и обозначить круг важнейших вопросов, решавшихся на них:

Невьянский завод (?). Начало 1720-х гг. «Заводское уложение». О нем упоминается в рукописи инок Тарасия, содержащей постановление Ирюмского собора 23 мая 1723 г. В заключительной части этого документа отмечено, что он «согласуется с керженским и заводским уложениями»¹⁸⁹.

Скит на Сылве. Январь 1738 г. «Съезд великий», организованный старцем Ефремом¹⁹⁰. О повестке этого собора и его результатах ничего не известно.

Невьянский завод. Между сентябрем 1741 и августом 1742 гг. Собор для приискания священника, которому после смерти Иова будет благословлено старейшинство¹⁹¹.

¹⁸⁷ Хотя на практике этому следовали не всегда, нередко принимая решения «кулуарно». Но, что примечательно, принцип соборности все же соблюдался (хотя бы формально), и в большинстве случаев мнения иноков и старшин оформлялись позже в виде соборного постановления.

¹⁸⁸ Материалы ряда соборов обстоятельно изучены Н. Н. Покровским: *Покровский Н. Н.* Рассказ о Екатеринбургском соборе 1884 г. // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 146–159; *Его же.* Соборные постановления старообрядцев-часовенных востока России XVIII–XX вв. как исторический источник [Электронный ресурс]. URL: http://zaimka.ru/religio№/pokrov_rost.shtml; *Его же.* Соборные уложения часовенных XVIII–XX вв.: система запретов // Источники по русской литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 123–138; *Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д.* Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв.: Проблемы творчества и общественного сознания. М., 2002. С. 59–104.

¹⁸⁹ ДЛ-1. С. 334.

¹⁹⁰ См.: *Покровский Н. Н.* Антифеодалный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев. С. 102.

¹⁹¹ ДЛ-1 С. 36–37.

Невьянский завод. 1759 г. Собор о священнике П. И. Красноперове. Старцы и бельцы собрались в доме А. Ф. Мясникова и «со общего согласия приказали» Красноперову заняться требоисправлениями¹⁹².

Нижнетагильский завод (?). Начало 1766 г. Собор о священнике Иродионе. «Тогда были великие соборы христианского народа, искусных множество, и бысть велие смятение и молва, ови не приемлют, ови приемлют». Отделение от беглопоповского общества Т. Б. Заверткина и его единомышленников¹⁹³.

Невьянский завод. Около 1768 г. Собор о священнике Иродионе. «И жители собиралися с отцом Максимом. Нам, глаголя, священника надо не екого»¹⁹⁴.

Невьянский завод. 28 января 1778 г. «Собор на Исака и Трофима». Главный вопрос – о невозможности бессвященнословных браков. Также решение о необходимости приема «истинных» беглых священников.

Деревня Пеньки Шадринского округа. 1782 г. «Постановлено: священство принимать со испытанием, никонианской ереси блюстися, иметь старейшинство и повиноваться ему»¹⁹⁵.

Невьянский завод. 25 апреля 1804 г. «при Невьянском заводе, в старообрядческом молитвенном доме, при всеобщем нашем собрании»¹⁹⁶. О возможности приема священников «иргизской исправы». Поездка на Иргиз С. Ф. Новосадова.

Екатеринбург. 30 апреля 1818 г. Собралось 1370 выборных для рассмотрения «Дополнительных правил», при помощи которых беглопоповцы надеялись легализовать согласие¹⁹⁷.

Екатеринбург. Осень 1822 г. «Совещание» по поводу утверждения секретных «Правил о попах и молитвенных домах». Решено составлять именные списки старообрядцев для подготовки к ведению беглыми попами особых метрик¹⁹⁸.

Нижнетагильский завод. 12 февраля 1823 г. О поисках нового священника «грузинского поставления»¹⁹⁹.

Черноисточинский завод. (Около 1826 г.). Главный вопрос –

¹⁹² К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903. № 7. С. 216.

¹⁹³ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 14. С. 592.

¹⁹⁴ ДЛ-2. С. 222.

¹⁹⁵ ДЛ-1. С. 59.

¹⁹⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903. № 11. С. 319.

¹⁹⁷ Мельников П.И. Очерки поповщины. С. 367–370.

¹⁹⁸ Там же. С. 377.

¹⁹⁹ ОР БРАН. Ф. 43. № 27. Л. 1–7.

невозможность обходиться без иерея. Решено просить у властей «благословленного» священника (то есть единоверческого)²⁰⁰.

Черноисточинский завод. Начало 1827 г. Отмена решений предыдущего собора. Возобновление поисков беглого попа²⁰¹.

Екатеринбург. Конец 1828 г. О возможности приема священников, определенных от епархиального начальства. Решено принимать только беглых попов, а Я. М. Рязанова и Ф. Ф. Казанцева, отстаивавших противоположное мнение, подвергнуть общественному осуждению²⁰².

Невьянский завод. 1829 г. Главный вопрос – о беглом попе Логине Татищеве²⁰³.

Екатеринбург. 1837 г. «Совещание» о подготовке прошения на имя Николая I «о даровании гласных священников, но только таких, кои бы, не состоя под заведыванием епархиальных архиереев, оставались под начальством гражданских губернаторов...»²⁰⁴.

Нижнетагильский завод. Апрель 1841 г. Принятие «Узаконения о браках», конституировавшего беспоповскую практику²⁰⁵.

Невьянский завод. 1 марта 1872 г. О появившихся в Москве беглых попах и возможности возобновления приема беглых иереев на Урале²⁰⁶.

Веселые горы. 28 июня 1872 г. Подтверждение решения о невозможности приема беглых священников, подобных «московским»²⁰⁷.

Екатеринбург. 6–7 марта 1873 г. Попов «московских» не принимать, но «поусердствовать истинного священства и хиротонии»²⁰⁸.

Екатеринбург. 1–2 мая 1884 г. О возобновлении поисков священства при «временном» сохранении беспоповской практики²⁰⁹.

Екатеринбург. 11 января 1887 г. О сохранении беспоповской традиции. Вопрос о священстве не рассматривался²¹⁰.

²⁰⁰ Из архива С. Д. Нечаева // Брат. слово. 1893. № 3. С. 324.

²⁰¹ Там же.

²⁰² См.: Надеждин Н. И. Старшины Екатеринбургского раскольниковского общества // Брат. слово. 1889. № 20. С. 750.

²⁰³ См.: Смородицев Н. С. К истории Невьянского завода // ЕН. 1888. № 35. С. 747.

²⁰⁴ К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1905. № 19. С. 643–644.

²⁰⁵ Подробнее об этом см. в гл. 3.

²⁰⁶ ОР БРАН. Ф. 43. № 27. Л. 10.

²⁰⁷ Там же. Л. 10–10 об.

²⁰⁸ Там же. Л. 11.

²⁰⁹ ДЛ-1. С. 339–350

²¹⁰ Там же. С. 351–354.

Пермь²¹¹. 20–21 июля 1888 г. О перекрещивании приходящих из официальной церкви; о невозможности приема новых священников (так как «хиротония с обливанием смешалась»); о «поискании» правильной хиротонии²¹².

Село Теренкуль Шадринского уезда. 23 января 1889 г. О единообразии обрядов, совершаемых наставниками (крещении, чине приема от ересей, брачном праве, бытовых особенностях)²¹³.

Деревня Рамыл Беляковской волости Камышловского уезда. 21 января 1890 г. Подтверждение решений Теренкульского собора²¹⁴.

Екатеринбург. Январь 1900 г. Предсоборное совещание. Главный вопрос – поиск священства. Сам собор не состоялся из-за смерти Т. В. Филатова²¹⁵.

Деревня Большие Галашки Висимо-Шайтанской волости Верхотурского уезда. 1–2 января 1903 г. Разбор «перегибов» в учении старца Климента и его осуждение²¹⁶.

Екатеринбург. 21 сентября 1908 г. О непризнании «австрийской» иерархии²¹⁷.

Невьянский завод. 21 июня 1910 г. Собралось свыше 1000 делегатов от более чем 340 общин. Однако съезд не получил разрешение на открытие. Состоялось «частное собрание». Решено созвать съезд в следующем году с той же повесткой²¹⁸.

Екатеринбург. 25–30 октября 1911 г. I Всероссийский съезд старообрядцев часовенного согласия. Повестка: 1. Обсуждение вопроса об объединении всех часовенных в единую организацию и установление ежегодных съездов; 2. Об основании братства; 3. О старообрядческих общинах; 4. О начетчиках; 5. Об унифика-

²¹¹ Для полноты картины мы включили в этот перечень сведения о Пермском соборе 1888 г., который имел непосредственное отношение к событиям, происходившим на горнозаводском Урале.

²¹² См.: Сушков М. С. О моем обращении из раскола в православную церковь // Братское слово. 1893. Т. 2, № 13. Приложение. С. 252–254.

²¹³ ДЛ-1. С. 355–358.

²¹⁴ Там же.

²¹⁵ См.: Белобородов С. А. «Найди ящерицу живую желтую и положи ее в ртуть...» (Сборники рецептов для художественных работ из собрания Лаборатории археографических исследований УрГУ) // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. 2. Екатеринбург, 2006. С. 59.

²¹⁶ См.: Боровик Ю. В. Старообрядцы – часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 92.

²¹⁷ Там же. С. 104.

²¹⁸ См.: Байдин В. И., Клюкина Ю. В. Оплот староверия // Очерки истории культуры и быта старого Невьянска. Екатеринбург, 2001. С. 132–136.

ции обрядов; 6. О поднятии грамотности и всеобщем обучении детей чтению и пению²¹⁹.

Село Горбуново Верхотурского уезда. 13–15 января 1912 г. О регистрации общин²²⁰.

Из приведенного списка видно, что с середины XVIII в. и до конца 1880-х гг. важнейшими вопросами «освященных советов» были проблема священства и альтернативная возможность следования беспоповской традиции. В конце XIX – начале XX в. на первый план выходят вопросы, связанные с обрядовой практикой.

Подведем некоторые итоги, касающиеся руководства беглопоповской организации горнозаводского Урала в XVIII в. Первоначально священническое старейшинство предполагало руководство «мирскими» старообрядцами, то есть теми, кто проживал в заводских поселках и подзаводских деревнях и были членами беглопоповских общин («прихожанами» часовен). Иноческое же старейшинство подразумевало «началие» над всеми скитскими обитателями (и монахами, и бельцами, живущими в тайных поселениях – «починках», «заимках», «лесных кельях»).

В 1720–1730-е гг. статус этих институтов старообрядческой организации Урала был примерно равным, но уже в 1740-е гг. становится заметным превалирование иноческого старейшинства над священническим. Характерный пример – Собор 1741/1742 гг., когда основными действующими лицами, решавшими важнейшие вопросы, были именно «учительные отцы» из скитов. При этом ни одного имени беглого попа в рассказах о Соборе даже не упоминалось.

Окончательно священническое старейшинство утратило свое значение (а вскоре и вовсе пресеклось) в 1750-е гг., когда число беглых попов резко сократилось и в конце концов достигло своего минимума в лице престарелого иеромонаха Иакова. Понятно, что реально руководить многочисленными общинами один человек не мог. Поэтому все громче стали заявлять о себе миряне – старообрядческие старшины, авторитетные старики, начетчики.

²¹⁹ Труды Первого Всероссийского съезда старообрядцев, не имеющих священства (часовенных) в г. Екатеринбурге с 25–30 октября 1911 года (1911 г.). Екатеринбург, 1912; Боровик Ю. В. Старообрядцы – часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. С. 93–94.

²²⁰ См.: Боровик Ю. В. Старообрядцы – часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. С. 94.

В свою очередь институт иноческого старейшинства оказался тоже не вечным, хотя и продержался до последней четверти XVIII в. После смерти когорты «знаменосных отцов» (Максим, Григорий, Макарий и другие), руководство беглопоповской организацией перешло к представителям нарождавшейся буржуазии (купцам) и заводским администраторам из числа старообрядцев, трансформировавшись в институт старшинства, о котором мы расскажем в гл. 2.

Глава 2

СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ МИР¹: ОБЩИНЫ И ОБЩЕСТВА СРЕДНЕГО УРАЛА ВО ВТОРОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

§ 1. Старообрядческая община и общество

В первой главе нашего исследования, по вполне очевидным причинам, основное внимание было уделено личностям скитских старцев и беглых священников. На самом же деле эти люди, безусловно, сыгравшие важные роли в истории уральского староверия, были всего лишь частью грандиозного общественного движения. Пришло время рассказать о других составляющих беглопоповской организации горнозаводского Урала.

В нашем исследовании под термином «старообрядческая община» мы понимаем старообрядцев одного согласия, проживавших в одной местности, имевших в своем распоряжении культовое здание (церковь, часовню, моленный дом, моленную)². В качестве духовного лидера до конца 1830-х гг. члены большинства общин признавали старообрядческого священника. В более позднее время значительную часть функций иерея выполняли миряне (выборные наставники и духовные отцы), которым помогали уставщики и головщики, разбирающиеся в тонкостях богослужения.

Общины нескольких населенных пунктов (чаще всего близких территориально) входили в состав старообрядческих обществ – крупных объединений, члены которых в большинстве своем придерживались единого мнения по основным обрядовым, правовым, финансовым и т. п. вопросам. В последней четверти XVIII – первой трети XIX в. от имени конкретного общества приглашались

¹ В контексте нашей работы мы используем следующее значение слова «мир» – «объединенное по каким-нибудь признакам человеческое сообщество, общественная среда».

² Обычно часовня – это здание, специально построенное для моления (или полностью перестроенное из уже существовавшего строения). От церкви часовню отличает отсутствие алтарной части. Моленный дом – жилой дом, приспособленный для совершения богослужений. Моленная – часть жилого дома с теми же функциями. Разница между старообрядческой часовней и моленным домом, в первой половине XIX в. понятная любому староверу, в более позднее время стала достаточно условной. В конце XIX в. оба понятия стали почти синонимичными.

беглые священники, выдавались доверенности на осуществление их представителями деятельности по общественным делам, составлялись ходатайства и прошения в высшие инстанции.

Руководителями обществ являлись старшины – авторитетные фигуры староверия региона. Чаще всего эти люди либо занимали административные должности – заводские управляющие, приказчики, городские головы, либо принадлежали к торгово-промышленной элите – купцы 1 и 2 гильдий (высокий социальный или экономический статус человека почти всегда говорил и о его незаурядных лидерских качествах, необходимых старшине).

С конца XVIII и до середины XIX в. институт старшинства выступал важнейшим структурообразующим элементом беглопоповской организации горнозаводского Урала (как, впрочем, и большинстве других регионов страны). В общих чертах главные функции старшин, по мнению самих староверов, выглядели следующим образом: «Имя старшины или попечителя по делам раскольниковым значит не что иное, как смотрителя над общественными молитвенными храмами, каковыми они именуют себя не произвольно, а по приговору старообрядческих обществ...»³ По особым доверенностям от старообрядческих общин и обществ старшины могли быть ходатаями перед властями о духовных делах. Кроме того, они должны были проверять и «заявлять» в управы благочиния ставленнические грамоты беглых попов и следить за отчетностью при совершении браков старообрядческими священниками⁴. На самом деле функции старшин были значительно многообразнее (вплоть до разрешения конфликтных ситуаций между старообрядцами на бытовом уровне и принятия решений об оказании общественной «помочи» нуждающимся), а их положение в старообрядческом обществе гораздо выше, чем обычный староста храма.

Весьма важную роль в поддержке местного староверия играли «покровители раскола» и «боголюбивые» купцы (которые формально далеко не всегда именовались старшинами или попечителями). К числу первых следует отнести представителей заводских администраций. Вплоть до середины XIX в. на подавляющем большинстве частных заводов горнозаводского Урала реальную власть имели приказчики-старообрядцы, а также сформирован-

³ Шишонко В. Н. Пермская летопись. Период 5. Ч. 3. 1702–1715. Пермь, 1889. С. 110.

⁴ Там же. С. 110–111.

ные при их участии штаты административного персонала среднего и младшего звена (расходчики, смотрители, конторщики, цеховые надзиратели и даже руководители заводских полиций). Что касается купцов-старообрядцев, то для характеристики их возможностей ограничимся лишь одним примером: согласно статистическим данным в городском обществе Екатеринбурга в 1833 г. купеческий капитал 1–3 гильдий объявили 56 человек; при этом 39 из них придерживались старой веры (в том числе и все трое «первогильдейцев»)⁵. Ситуация начала существенно изменяться лишь в конце 1830-х – середине 1840-х гг., но, отметим, что на Урале вплоть до начала XX в. количество людей, способных и готовых оказать материальную помощь старообрядческому движению было значительным.

Если же говорить о рядовых членах старообрядческих общин, то в уральской глубинке (а под это определение подходят практически все населенные пункты региона, за исключением, может быть, Екатеринбурга и Нижнего Тагила) на протяжении рассматриваемого периода различия между старообрядцами и сторонниками официального православия на бытовом уровне хотя и существовали, но были выражены не так сильно, как об этом сообщали современники.

В качестве характерного примера, иллюстрирующего последний тезис, хотелось бы привести слова из заметки анонимного автора опубликованной в 1883 г., где рассказывается о старообрядцах Быньговского селения: «Староверы (или как их зовут в Быньгах православные – “оброшные”) **резко отличаются во всем от православных** (выделено нами. – С. Б., Ю. Б.). Во дворе над воротами прибита икона, чтоб “входящие и исходящие, прежде всего, положили три поклона”; над дверями амбаров, хлевов вы прочитаете: “Христос с нами уставися вчера и днесь той-же и во веки”.

День старовера начинается общей молитвой, – один из семьи читает, а старший “замолитвует”, играет роль благословляющего; общей молитвой день и кончается. В домах всегда чисто, бело, и каждая вещь на своем месте, в переднем углу иконы, а в богатых домах – молеельня в особой комнате; на устах постоянно Иисусова молитва; провинился ли перед кем – уже готово: “прости, Христа ради”. Даже домашний скот староверы держат лучше православных...

⁵ См.: Главы городского самоуправления Екатеринбурга: исторические очерки. Екатеринбург, 2003. С. 102.

Сделалось ли какое несчастье у старовера, заболел ли кто из семьи, заболела ли скотина – он обращается с молитвой к святым “киим каковыя благодати исцеления от Бога даны”. Появилась ли эпидемия или эпизоотия, старовер считает за тяжкий грех противостать заразе, как наказанию Божьему, ниспосланному за грехи... Из лекарств староверы особенно не любят “хинную соль” и нашатырь, между тем, как “хинную корку” с удовольствием истребляют. Почему такая нелюбовь к хинину, как к табаку и кофе – мы не знаем. Чашевырканием пробавляются; не питают неуважения и против “хмельного питья”...⁶

Суммируя упомянутые «резкие различия», получаем совсем незначительный «набор» признаков, отличающих, по мнению анонимного автора, старообрядца от приверженца официальной церкви: икона над воротами, общие молитвы, чистота в доме, «нелюбовь» к хинину, табаку и кофе, а также почитание апокрифического «Сказания о святых».

Другое дело – вопросы, связанные с обрядовостью, возводившиеся староверами на догматический уровень (о которых совершенно не упоминает автор цитированной заметки, но сообщают другие, более информированные корреспонденты): «Если во время богослужения сосчитать без лестовки по пальцам “Господи помилуй” 40 раз, это все равно, что просить милости у соснового столба; сказать вместо “и во веки веком” “и во веки веков” будет уже лукавство и “ков” против Бога и его всех святых, а следовательно и ересь; прочитать вместо “и в Духа Святаго, Господа истинного и животворящего” по-новоисправленному “и в Духа Святаго, Господа животворящего” – значит отрицать истину в Духе Божиим...»⁷.

Следует отметить, что значение обрядовой стороны в уральском старообрядчестве особенно возросло после того, как местные беглопоповцы лишились священников и стали обходиться наставниками, превратившись в беспоповцев. Теперь особую роль, важнейшее значение для идентификации «своих» и отличия их от «чужих» играли такие действия, как: 1) благословение, или иначе «поставление» наставников; 2) обряд брачения; 3) обряд освящения Богоявленной воды; 4) облачение в малый иноческий образ; 5) исповедь пред простолудином и наложение епитимии; 6) крестные

⁶ Страничка о Быньговском селении Екатеринбургского уезда // ЕН. 1883. № 34. С. 553.

⁷ Огибенин М. Обрядовость раскольническая // ЕЕВ. 1901. № 15. С. 689.

ходы на святые места (прежде всего на Веселые горы); 7) пение панихид; 8) обряд «прощения» и его особый покаянный смысл и т. п.⁸

И все же главное, на наш взгляд, отличие староверов от сторонников официального православия заключалось даже не в обрядовых тонкостях и нюансах при проведении того или иного богослужения, а в том, что староверы в XVIII – начале XX в. осознавали себя членами старообрядческого общества – особого мира, со своей иерархией, законами и этическими нормами.

В XVIII – начале XX в. в значительных населенных пунктах Урала и Зауралья (заводских поселках, городах, крупных селах), как правило, существовало несколько общин беглопоповцев (часовенных). Это было обусловлено, во-первых, большим количеством последователей этого старообрядческого согласия, а во-вторых, противоречиями и спорами (самого разного характера, зачастую весьма далекого от обрядовости) внутри общин, обострившимися с середины XIX в.

В силу различных обстоятельств (исторических, экономических и т. п.) вплоть до середины XIX в. на горнозаводском Урале наибольшим влиянием пользовались три самых крупных и организованных старообрядческих общества (объединения): Невьянское, Нижнетагильское и Екатеринбургское. Но прежде чем мы перейдем непосредственно к характеристике этих объединений, необходимо затронуть вопрос о юридическом статусе старообрядческих общин в России в 1820-е – начале 1830-х гг.

В «наследство» администрации императора Николая I досталось довольно либеральное отношение к старообрядцам, основанное на мнении о расколе Александра I: «Не делая насилия совести и не входя в розыскание внутреннего исповедания веры, не допускать однако ж внешних оказательств отступления от Церкви и строго воспрещать в сем соблазны, не в виде ересей, но как нарушение общественного благополучия и порядка»⁹. С юридической точки зрения в это время основным документом, определявшим положение староверов, были высочайше утвержденные 26 марта 1822 г. правила «О полах и молитвенных домах», в соответствии с которыми старообрядцам не возбранялось проводить общественные богослужения, для чего можно было строить соответствующие сооружения (церкви, часовни и т. п.).

⁸ Там же. С. 690.

⁹ Цит по: Софронов В. Ю. Государство и церковь в борьбе с церковным расколом (конец XVII – начало XX в.). // Вестн. Томск. гос. ун-та. 2007. август. № 301. С. 66.

С первых лет царствования Николая I начинается работа по изменению законодательной базы, касающейся староверия. Идеологическим фундаментом новой политики стала продекларированная установка, при которой «дух терпимости соединялся бы с необходимыми мерами строгости»¹⁰. При этом в гражданском отношении николаевское правительство не признавало староверов ни особой «конфессией», ни даже «обществом». А потому старообрядческие общины, культовые здания и служащие в них люди фактически были бесправны.

Во второй половине 1820-х – начале 1830-х гг. вышел ряд законодательных распоряжений, существенно ограничивавших или же совершенно менявших «Правила» 1822 г.¹¹:

- 19 августа 1826 г. последовал сенатский указ, запрещающий старообрядцам строительство новых молитвенных зданий¹²;

- 5 июля 1827 г. – указ о запрете ремонтировать и «возобновлять» старообрядческие молельни¹³. Нарушение этого распоряжения почти всегда вело к запечатыванию часовни;

- 23 января 1830 г. приняты правила, ограничивающие права старообрядческих богаделен, соответственно и скитов, с устроенными в них часовнями; установлен жесткий порядок наблюдения за ними¹⁴;

- в 1832 г. окончательно отменены утратившие всякий смысл «Правила» 1822 г.¹⁵

§ 2. Невьянское общество во второй четверти – середине XIX в.

В Невьянское старообрядческое общество входили общины Невьянского, Быньговского, Верхнетагильского, Шуралинского, Нейво-Рудянского, Петрокаменского заводов и «прилежащих к ним селений»¹⁶. Одной из особенностей, характеризующей это общество, была его «компактность» – самые отдаленные поселе-

¹⁰ Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1858. С. 129.

¹¹ В этой главе мы рассматриваем только законодательные акты, посвященные культовым зданиям старообрядцев. Содержание указов о беглых попах в 3-й главе.

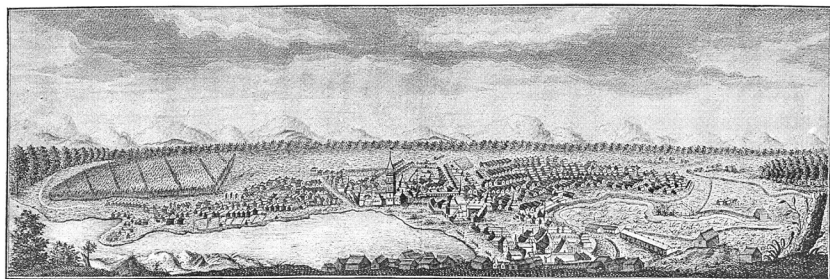
¹² Собрание постановлений по части раскола. С. 99.

¹³ Там же. С. 106–107.

¹⁴ Там же. С. 119.

¹⁵ Там же. С. 131–134.

¹⁶ Перечисление и соподчиненность обществ впервые были опубликованы исследователем уральского староверия архимандритом Палладием (Пьянковым) в кн. Обзорение Пермского раскола, так называемого «старообрядства». СПб., 1863. С. 53–54. Нам оно представляется вполне логичным и соответствующим действительности, по крайней мере, вплоть до середины XIX в.



Вид Невьянского завода. С гравюры XVIII в.

ния располагались не более чем в 45 верстах от Невьянска. Но если говорить о влиянии невянцев, то следует отметить, что оно распространялось от Кунгурского и Красноуфимского уездов на западных склонах Урала до Камышловского на востоке.

Как уже говорилось, первым старообрядческим священником **Невьянского завода**, служившим здесь постоянно с начала 1720-х гг. до своей смерти в 1741 г. был Василий Дмитриевич (Василий Торжковец), а следовательно, и первое молитвенное здание появилось примерно в это время, но более подробными сведениями о нем мы не располагаем. Более ста лет у беглопоповцев Невьянска и всей невянской округи главным местом для общественно-го богослужения была Свято-Троицкая часовня. Во время крупного пожара в ночь с 24 на 25 мая 1848 г. Троицкая часовня, вмещавшая до тысячи человек, сгорела. В 1853 г. на том же самом месте была освящена Троицкая единоверческая церковь («Царская»)¹⁷.



Троицкая часовня в Невьянке. Фото 1903 г.

¹⁷ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 591.

Еще одна старообрядческая часовня была устроена в Невьянском заводе в 1773 г. (реконструирована в 1808 г.¹⁸). в 1830-е гг. на средства П. А. Карманова, Никольская часовня была перестроена в единоверческую церковь (освящена в 1836 г.). В 1868 г. она была перенесена на кладбище.

Третья часовня (Крестовоздвиженская) – каменная, чрезвычайно маленькая – была построена в 1815 г. (по другим данным – в 1818-м) на старообрядческом Нагорном кладбище. Хотя позже к этой часовне сделали деревянную пристройку, но молящиеся все-таки не вмещались¹⁹.

О количестве староверов в Невьянском заводе в 20-е гг. XIX в. позволяют судить данные, подготовленные для архиепископа Аркадия (Федорова) в начале 1830-х гг. По сведениям местных священников, в 1820 г. из 6 000 жителей здесь числилось 3 558 старообрядцев обоего пола, а в 1827 г. – 3 978²⁰.

Быньговский завод (пущен в 1718 г.), расположенный в шести верстах от Невьянска, также традиционно считался одним из оплотов уральского староверия. Быньговские старообрядцы несколько десятилетий молились в невянской часовне, пока в 1775 г. на берегу пруда в усадьбе крестьянина Мягкова не была возведена «своя» часовня (в 1820 г. при содействии заводского приказчика Василия Мягкова ветхое здание было заменено новым).

Вторая часовня (именовавшаяся Пузановской, поскольку стояла на усадьбе крестьянина Пузанова), освященная во имя иконы Богородицы Казанской, появилась в Быньгах около 1795 г. Пожаром, бывшим в 1830 г., часовня была изрядно испорчена, но староверы вскоре ее отремонтировали. Это стало формальным поводом для начала длительного следствия, окончившегося тем, что в 1845 г. власти закрыли и опечатали Пузановскую часовню. Затем произошла довольно характерная история: единоверцы (201 человек) подали прошение передать часовню им. Однако быньговские староверы отреагировали оперативно, направив другое прошение, где обещали, что в случае оставления часовни за ними они сами организуют единоверческую общину. Отчего-то не поверив в искренность обращения старообрядцев, власти рекомендовали им собрать побольше людей, готовых перейти в единоверие. Вот

¹⁸ К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1903. № 12. С. 359.

¹⁹ Там же.

²⁰ К биографиям преосвященных Иоанна и Аркадия Пермских // ЕЕВ. 1899. № 5. С. 126.



Верхний Тагил. Плотина и Знаменская церковь. Современное фото

тогда о возвращении часовни можно будет подумать²¹. Закончилось все тем, что в 1847 г. здание передали единоверцам²².

Третья по времени возведения быньговская часовня была устроена около 1821 г. на старообрядческом кладбище. Правда, старообрядцам она принадлежала только до 1856 г., после чего также была отдана единоверцам.

Старообрядческое общество Быньговского завода в 1820 г. насчитывало 2 028 человек (из общего числа жителей, составлявшего 3,5 тысячи), а в 1827 г. – 2 222 человека²³.

Верхнетагильский завод (пущен в строй в 1718 г.) изначально был заселен большим количеством старообрядцев (в основном переведенных из Невьянска). Вплоть до второй половины XIX в. заводской поселок считался одним из центров уральского староверия. Поэтому есть веские доводы предполагать, что старообрядческая молельная появилась в Верхнем Тагиле еще в первой половине XVIII в.

²¹ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 5773. Л. 53.

²² Страничка о Быньговском селении Екатеринбургского уезда. С. 55.

²³ К биографиям преосвященных Иоанна и Аркадия Пермских. С. 126.

Правда, наиболее ранние письменные свидетельства о ней относятся к 1822 г., однако в справке Пермской духовной консистории о деревянной верхнетагильской часовне сказано, что она «существует с давних времен». Эти же слова приводились и в другом отчете о состоянии «Пермского раскола» с примечанием, что «с которых точно годов, по неимению о том особых дел, показать не с чего. Собирать же и отбирать точные о том сведения без огласки... невозможно, так как главные лица, местное управление составляющие, суть те самые старообрядцы, до коих сие относится»²⁴. По косвенным данным можно предположить, что первая верхнетагильская часовня была освящена в честь Святой Троицы. Службы в ней вели старообрядческие священники, приезжавшие из Невьянска, который отделяли от Верхнего Тагила всего 20 с небольшим верст.

Сохранились любопытные статистические данные, собранные миссионерами, позволяющие оценить размах старообрядческого движения в Верхнетагильском заводе в первой трети XIX в. Напомним, что в 1801 г. всего в заводском поселке имелось около 300 дворов с населением порядка 2500 человек. К середине XIX столетия показатели существенно выросли: 554 дома, около 5 000 жителей. Из них старообрядцами себя считали:

в 1810 г. – 1 859 человек;

в 1820 г. – 2 707 человек;

в 1827 г. – 3 003 человека;

в 1830 г. – 3 189 человек²⁵.

Таким образом, вплоть до 1830-х гг. количество староверов в Верхнем Тагиле всегда превосходило число сторонников официального православия. В Екатеринбургском уезде больше старообрядцев проживало только в Невьянске.

Один из старейших заводов Среднего Урала – **Шуралинский** – был построен Н. Демидовым еще в 1716 г. Примечательно, но об этом населенном пункте, и тем более о староверах, которых раньше здесь было предостаточно, нет упоминаний ни в специальной, ни в краеведческой литературе. Известно, что вплоть до конца 1840-х гг. жители Шуралинского завода числились в Невьянском приходе. В 1824 г. в заводском поселке насчитывалось 102 старовера²⁶. Очевидно, что шуралинские старообрядцы также

²⁴ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903. № 12. С. 357.

²⁵ К биографиям преосвященных Иоанна и Аркадия Пермских. С. 126.

²⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 765.

считали главной для себя Невьянскую часовню. Хотя с большой вероятностью можно предполагать, что собственная моленная в Шурале действовала с XVIII в. Во всяком случае, факт ее существования зафиксирован в 1822 г.²⁷ Правда, в миссионерских отчетах, составленных в середине – второй половине XIX в., об этой (или какой-либо другой) моленной не сообщается.

Весьма схожую историю, несмотря на то, что поселение почти на 100 лет «моложе», имела община **Нейво-Рудянского завода**, находящегося в 10 верстах от Шуралинского. Определяющую роль для местных староверов играла близость Невьянска – этой старообрядческой Мекки Урала. Хотя известно, что уже в первой четверти XIX в. в Нейво-Рудянке была выстроена «своя» Успенская часовня. В начале 1840-х гг. эту часовню передали единоверцам и в октябре 1844 г. освятили как церковь²⁸.

На Невьянск традиционно ориентировались и старообрядцы деревень **Верхние** и **Нижние Таволги**. Здесь также имелись часовни, одна из которых была построена, по уверению староверов, еще в 1789 г., другая – в 1807 г.

Говоря о старшинах Невьянского общества 1820-х гг., первым следует назвать имя Ивана Ивановича Голицына. По происхождению он был потомственным старообрядцем. Его отец (Иван Леонтьевич, ок. 1680 г. р.) родился в Туле и был отправлен оттуда Н. Демидовым на Невьянский завод в 1706 г., где трудился молотовым мастером. С середины XVIII в. И. Л. Голицын служил демидовским приказчиком в Кяхте, где провел более 22 лет. По сведениям В. И. Байдина, скончался старший Голицын в 1756 г., хотя В. Н. Шишонко сообщал, что это произошло около 1772 г.²⁹

Во второй половине XVIII – начале XIX в. его сын И. И. Голицын (род. ок. 1745 г.) был одним из заводских приказчиков Невьянска и одновременно старшиной беглопоповского общества Невьянских заводов, насчитывавшего в то время около 7 000 душ обоего пола. Уральские староверы относились к нему как к особо авторитетному представителю их общества. Достаточно сказать, что в 1765 г. именно И. И. Голицын сопровождал инока Максима во время поездки в Москву «для исследования о [священниках] Грузинской земли» и был «свидетелем» бесед о. Максима с гру-

²⁷ Шишонко В. Н. Пермская летопись. Период 5. Ч. 3. 1702–1715. Пермь, 1889. С. 109.

²⁸ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 592.

²⁹ Шишонко В. Н. Пермская летопись. Период 5. Ч. 2. 1695–1701. Пермь, 1887. С. 119–120.

зинским архимандритом и протопопом, исход которых на многие годы определил развитие уральской беглопоповщины³⁰.

В первой четверти XIX в. И. И. Голицын – главный вожак невянских старообрядцев. Его имя всегда ставится первым в официальных бумагах общества. В 1827 г. Голицын все еще формальный лидер невянской общины, но за весьма престарелого отставного приказчика уже подписывался Афанасий Богатырев (следом «вместо отца своего Ивана Васильева и за себя Михайло Богатырев» и только потом – Артамон Зыков, тогдашний старший приказчик, и прочие старшины). По имеющимся данным, скончался И. И. Голицын в 1829 г.³¹

Более 30 лет старшинами Невьянского старообрядческого общества (с начала 1820-х до начала 1850-х гг.) были представители известной не только на Урале, но и далеко за его пределами представители семьи Богатыревых – Иван Васильевич (1759–1829) и его сыновья Михаил Иванович (1779 – после 1845) и Афанасий Иванович (1787–1852).

Родоначальником невянских Богатыревых следует считать сына церковного дьячка А. А. Богатырева (ок. 1677–1764), «родом из Архангелогородской губ. Важского уезда, Верховажской волости, Осинава Яму», появившегося на заводе около 1717 г.³² Уже здесь у кузнечного мастера А. А. Богатырева родилось три сына: Дементий, Андрей и Федор. Опуская биографические подробности других ветвей рода, сосредоточим внимание на потомках сына Дементия – Василия, которые стали вожаками местного староверия (и династией замечательных иконописцев).

Василий Дементьевич, скорее всего, не имел отношения к иконному писанию. О нем известно лишь то, что в 1773 г. он был отдан на поселение «в зачет рекрута». Вероятно, именно это обстоятельство сподвигло его 14-летнего сына Ивана получить профессию иконника, которая гарантировала бы верный кусок хлеба. До сих пор не установлено, где и у кого учился иконному ремеслу И. В. Богатырев, но со временем он стал одним из лучших иконописцев Урала. Его мастерство было столь очевидно, что признание пришло к нему быстро, а вместе с ним и серьезные заказы. Известно, что богатыревские иконы украшали иконостас церкви Громовского кладбища – главного центра старообрядцев-поповцев Петербурга (например,

³⁰ Нифонт. Родословие часовенного согласия // ДЛ-1. С. 84–85.

³¹ Шишонко В. Н. Пермская летопись. Период 5. Ч. 2. 1695–1701. Пермь, 1887. С. 119.

³² О Богатыревых см.: Губкин О. П. Династии иконописцев Богатыревых и Чернобровиных // Очерки истории культуры и быта старого Невьянска. Екатеринбург, 2001. С. 207–223.

написанная в 1804 г. «Мария Египетская с житием в шестнадцати клеймах»³³. В 1814–1823 гг. И. В. Богатырев руководил работами по созданию икон для иконостаса домовый молельни Л. И. Расторгуева – одного из «столпов» уральского староверия. К этому времени вместе с Иваном трудились и его сыновья. Старший сын, Михаил, начал учиться иконописанию у отца около 1790 г., а еще через восемь лет семейным делом занялся и его брат Афанасий.

В середине 1820-х гг. Богатыревы работали над иконами для екатеринбургской Никольской часовни. Осенью 1824 г., во время визита Александра I в Екатеринбург, старообрядцам удалось получить у императора разрешение поставить над часовней кресты. Воспользовавшись этим поводом, староверы радикально реконструировали часовню изнутри и снаружи, придав ей «совершенный облик храма». Иконостас с работами Богатыревых начали устанавливать в 1826 г.³⁴, но уже в 1827 г. новый император Николай I повелел разобрать его, что и было исполнено. Правда, иконы Богатыревых оставались в Никольской часовне до ее закрытия в 1930-е гг.³⁵.

О деятельности Богатыревых в качестве руководителей Невьянского старообрядческого общества сохранились лишь отрывочные сведения. В частности, известно, что они были составителями «Справки из летописцев». Этот важнейший для старообрядцев документ был отправлен в Нижний Тагил и стал составной частью постановлений собора беглопоповцев Нижнетагильских заводов, состоявшегося 12 февраля 1823 г.³⁶

В 1829 г. М. И. и А. И. Богатыревы были инициаторами и главными действующими лицами на соборе, главной задачей которого было «призвать к порядку беглого попа Логина Татищева, не подчинявшегося власти всеисильных старшин»³⁷.

Доверенный от общества невянских старообрядцев А. И. Богатырев в 1834–1835 гг. несколько месяцев провел в Москве и Петербурге, пытаясь добиться «высочайшей милости, что опять бу-

³³ См.: Коробко О. А., Ченская Г. А. О некоторых подписных иконах в собрании ГМИР // Проблемы формирования и изучения музейных коллекций Государственного музея истории религии. Л., 1990. С. 33.

³⁴ Надеждин Н. И. Старшины Екатеринбургского раскольникового общества // Брат. слово. 1889. № 19. С. 689.

³⁵ См.: Байдин В. И. Повествовательные и документальные источники по истории старообрядческого иконописания на горных заводах Урала в XVIII – начале XIX в. // Невьянская икона. Екатеринбург, 1997. С. 233–246.

³⁶ ДЛ-1. С. 84–86, 651.

³⁷ Сморodinцев Н. С. К истории Невьянского завода // ЕН. 1888. № 35. С. 747.

дуг получать себе священников на прежнем положении», но безрезультатно³⁸.

Авторитет Богатыревых, особенно Афанасия, был значителен не только среди невянцев, но и у тагильчан. Примером тому могут служить события октября 1836 г., когда старообрядцы Нижнетагильского завода оживленно дискутировали о возможности перехода в единоверие. За советом и обратились к А. И. Богатыреву, который, естественно, «совершенно отрицал единоверие», называя его «ловушкой для душ»³⁹.

В 1836 г. правительство распорядилось «установить за деятельностью старшин раскольниковых во всей России непрерывный секретный надзор»⁴⁰. А 5 января 1845 г. был принят закон, запрещавший старообрядцам заниматься иконописанием. Но, невзирая ни на какие «утеснительные» меры, братья Богатыревы до начала 1850-х гг. были ключевыми фигурами, обеспечивавшими высочайший статус Невьянска как крупнейшего старообрядческого центра⁴¹.

В 1845 г. по распоряжению Екатеринбургского епископа Мелхиседека местные священники собрали сведения о состоянии раскола в Невьянском заводе. Кроме Богатыревых, охарактеризованных как «ревнительнейшие сектанты», в рапортах названы имена и других руководителей невянской общины того времени – «старики, которые в часовне замолитствуют и отправляют службу» Иосиф Иванович Овчинников, Петр Иванович Кудрин, Дмитрий Янченков, Никифор Семенович Ловков. Старец Михаил Кононович Суконников устроил в своем доме молельную комнату, куда собирались окрестные староверы, а помогала ему вести службу жена – старица Татьяна Прокопьевна Пискунова⁴².

Важно отметить, что во всех заводских поселках, где существовали достаточно крупные старообрядческие общины, входившие в Невьянское общество, приказчиками на заводах до середины 1840-х гг. зачастую были старообрядцы: Быньги – Михаил Якорнов, Верхний Тагил – Григорий Полузадов, Шурала – Иван Гаврилов, Нейво-Рудянка – Иван Молодцов и т. д.⁴³ В поддержке староверия им активно помогали и другие представители местной администрации.

³⁸ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 11. Л. 50–51 об. ; ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 6. Л. 382–383 об.

³⁹ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православный собеседник. 1866. Ч. 2. № 7. С. 213.

⁴⁰ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 5. Л. 34.

⁴¹ Губкин О. П. Династии иконописцев Богатыревых и Чернобровиных. С. 216.

⁴² Из истории невянского старообрядчества. Невьянск, 2011. С. 8.

⁴³ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 50. Л. 21–22 ; Д. 111. Л. 5–27.

Характерно, что с 1830-х гг. власти регулярно призывали заводовладельцев заменить приказчиков-раскольников если не православными, то хотя бы единоверцами. Однако владельцы заводов чаще всего в ответ высказывались подобно А. И. Яковлеву, совладельцу 3 заводов Невьянского округа и 12 предприятий Верх-Исетского округа: «у него нет таких людей, которыми бы он мог заменить их [то есть приказчиков]. Тем паче, что они, в протяжении... управления заводами его, приобрели нужную опытность, а точным и верным исполнением распоряжений и приказаний снижали совершенную его доверенность»⁴⁴.

Крупнейшее наступление государства на администраторов-старообрядцев началось в середине 1840-х гг. Примечательно, но по времени это совпало с критической ситуацией, в которой оказалась группа владельцев Невьянских заводов, запутавшихся в сложных экономических взаимоотношениях⁴⁵. Хозяевам явно было не до своих приказчиков. В результате только в 1845 г. своих должностей лишилось несколько заводских управляющих. Стремясь хоть как-то смягчить удар, приказчики Быньговского, Шуралинского, Верхнетагильского заводов предпочли объявить о переходе в единоверие⁴⁶. В октябре 1847 г. последовало повеление императора «О воспреещении по частным горным заводам определять раскольников в должности, с правом начальства или власти соединенные...»⁴⁷. Старообрядческому лобби на горнозаводском Урале был нанесен, пожалуй, один из самых серьезных ударов.

§ 3. Нижнетагильское общество во второй четверти – середине XIX в.

Общество старообрядцев, считавших своим духовным центром Нижний Тагил, в начале 1830-х гг. почти вдвое превосходило по численности Невьянское и насчитывало 15,5 тысяч человек⁴⁸. Нижнетагильскому обществу подчинялись старообрядцы

⁴⁴ К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1904. № 17. С. 465–466.

⁴⁵ См.: Неклюдов Е. Г. Уральские заводчики в первой половине XIX века: владельцы и владения. Нижний Тагил, 2004. С. 152.

⁴⁶ См.: Байдун В. И. Старообрядцы Урала и самодержавие. Конец XVIII – середина XIX вв. : дисс. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983. С. 128.

⁴⁷ ГАСО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 495. Л. 35.

⁴⁸ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1866. Ч. 1. № 1. С. 12.

Нижнетагильского, Выйского, Черноисточинского, Рождественского, Висимо-Уткинского, Висимо-Шайтанского, Нижнелайского, Нижнесалдинского заводов с окрестными населенными пунктами, а также несколько небольших общин Гороблагодатского горного округа (Верхняя Тура, Кушва, Баранча).

По народному преданию, зафиксированному в XIX в. миссионерами, первую старообрядческую Свято-Троицкую часовню в **Нижнетагильском заводе** (пущен в 1725 г.) возводил и освящал священноинок Иов еще в конце 1720-х гг. В 1745 г. эта часовня благодаря стараниям А. И. Рябины была перестроена и существенно расширена. В 1779 г. она сгорела, но в 1781 г. была отстроена заново на прежнем месте. Троицкая часовня «стала центром, объединявшим раскольников – беглопоповцев почти со всего Урала, так как при ней, благодаря богатству и многочисленности прихожан и покровительству управляющих заводом, всегда были беглые попы, для укрывания которых при часовне были устроены особые тайники»⁴⁹. Кроме того, при часовне существовали две «богательни» (мужская и женская), являвшихся, по сути, скитами⁵⁰. В 1842 г., несмотря на упорное сопротивление старообрядцев, Троицкая часовня была передана тагильским единоверцам⁵¹.

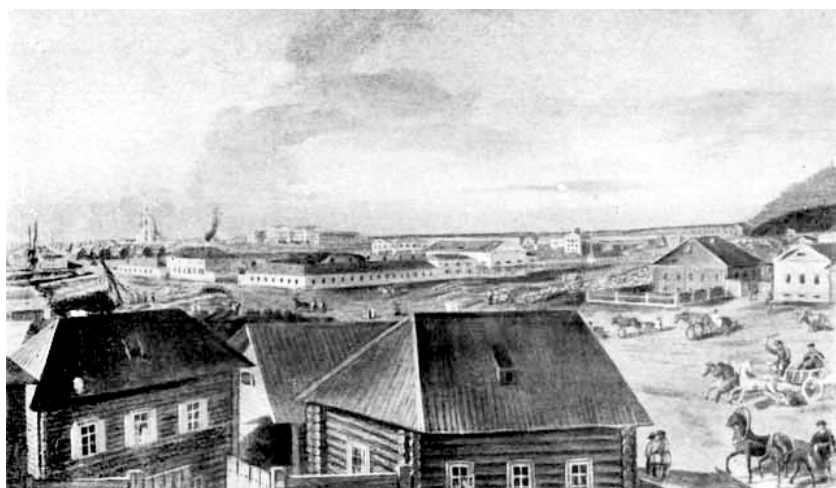
Похожая участь ожидала и другие старообрядческие молитвенные здания в Нижнем Тагиле. Часовню, устроенную на своей усадьбе заводским приказчиком Василием Густомесовым, закрыли в 1833 г., в 1835 г. ее передали единоверцам и перенесли на кладбище, где она простояла до середины 1860-х гг. Покровская (Ортюгинская) часовня, существовавшая с 1800 г. в усадьбе Иродииона Ортюгина, в 1840 г. была запечатана, а в 1848 г. передана единоверцам. Часовня, освященная в 1805 г. в подзаводской д. Горбуново (ныне пригород Тагила), в доме, принадлежавшем В. Толетову, в 1842 г. также перешла под юрисдикцию единоверцев.

Процессы, происходившие в старообрядческой среде Выйского общества, были полностью тождественны проблемам, волновавшим староверов Нижнетагильского завода. **Выйский поселок** возник в 1721–1722 гг. в связи со строительством медеплавильного

⁴⁹ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 599.

⁵⁰ Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола, так называемого старообрядства. С. 7.

⁵¹ См.: Шкерин В. А. Закрытие старообрядческих часовен в Нижне-Тагильском заводском округе в 30–40-е годы XIX века // Религия и церковь в Сибири. Вып. 8. Тюмень, 1995. С. 94–102.



Нижний Тагил. Художник П. П. Веденецкий. 1836 г.

завода на реке Вые, притоке Тагила. С конца XVIII в. район Выйского завода стал частью Нижнего Тагила.

Скорее всего, основным культовым местом для староверов Выйского поселка несколько десятилетий была нижнетагильская Свято-Троицкая часовня, хотя небольшие молельни были и на самой Вые, например в доме А. А. Бердникова. По данным миссионеров, Казанско-Богородицкую часовню задумали строить в 1776 г. в усадьбе Г. И. Уткиной на берегу Выйского пруда, близ впадения в него речки Курейки, «усердием заводских управляющих Г. Г. Белова и И. Е. Матвеева» (постройка закончена в 1782 г.)⁵². В 1810 г. часовня была перестроена, но число прихожан росло год от года (к 1823 г. их насчитывалось около 2 тыс. человек). Следствием этого стало то, что в 1831 г., при содействии заводского приказчика Емельяна Устинова, молельня была вновь реконструирована и существенно расширена⁵³. Поэтому в народе она именовалась либо Устиновской, либо Уткинской.

С «судьбой» выйской Казанской часовни оказалась тесно связана история старообрядческого молитвенного здания в подзаводской деревне Вогульская (Вогулка), которая уже в начале XIX в.

⁵² Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1867. Ч. 1. № 6. С. 272–273.

⁵³ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 596.

вошла в состав поселка Выйского завода. В это же время в Вогульской поселилась «вышедшая из скитов» девица Маремьяна Челышева, но в ее доме собирались недолго – уж очень было тесно. Тогда староверы перешли на усадьбу к А. Челышеву и стали молиться в помещении бывшей мастерской по производству подносов. По всей вероятности, причиной появления Вогульской часовни стала упомянутая выше теснота. В результате в 1813 г. на ул. Поперечно-Вогульской в усадьбе Ефима Карповича Сиротина в помещении бывшей маслобойни была устроена новая часовня⁵⁴.

После смерти беглого попа Архиппа Семеновича, который духовно окормлял тагильских старообрядцев в 1823–1835 гг., среди местных староверов произошел очередной раскол. Попытки найти нового священника, который бы отвечал чаяниям тагильчан, не увенчались успехом. Одновременно заметно активизировали свою деятельность православные миссионеры. В результате часть старообрядцев Нижнего Тагила приняла решение обратиться в единоверие.

Во главе этой группы, в которую первоначально вошли представители всего 52 семейств, встал Федор Агафонович Уткин (1785–1851). Он был известен не только как иконописец, но и как старшина Нижнетагильского общества старообрядцев⁵⁵. В апреле 1837 г. «уткинцы» собрались на сход и вынесли приговор о согласии принять единоверческого иерея. В ответ на их просьбу миссионер о. А. Оглоблин рекомендовал взять в священники диакона Николаевской церкви г. Шадринска Иоанна Стефановича Пырьева, который «характера удобного и по внешнему виду довольно благообразен».

В сопровождении Ф. А. Уткина и некоторых его сторонников И. С. Пырьев прибыл в Пермь для рукоположения. Много лет спустя, в 1851 г., архиепископ Аркадий (Федоров) вспоминал об этом: «Тагильские раскольники прислали ко мне кандидата во священники и с ним несколько поверенных – главных в своем обществе. Сии поверенные смотрели, как я рукополагал их священника, читал ли ту книгу, которую они привезли, чтобы по ней только было совершено мною рукоположение».

В октябре 1837 г. единоверческий священник о. И. Пырьев прибыл в Нижний Тагил к новому месту службы, в качестве которого была определена выйская Казанско-Богородицкая часовня. Вместе

⁵⁴ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1867. Ч. 1. № 6. С. 277–278.

⁵⁵ См.: Байдин В. И. Повествовательные и документальные источники по истории старообрядческого иконописания. С. 243.

с управляющим заводом Д. В. Беловым, Ф. А. Уткиным и его сторонниками Пырьев пошел было в часовню, но встретил со стороны старообрядцев решительный протест. Осознав свою малочисленность и не желая обострять конфликт, единоверцы отступили.

После этого в дело вступила «тяжелая артиллерия» – светские и церковные власти. Для вразумления непокорных староверов во всей силе был применен закон 1826 г., запрещающий старообрядцам строительство новых и ремонт старых молитвенных зданий. В начале 1838 г. Выйско-Казанская часовня была запечатана и находилась в таком состоянии до января 1845 г.

Прихожане Вогульской часовни, оправданно опасаясь, что их молельню постигнет такая же участь, пригласили священника Пырьева служить в ней. В марте 1838 г. здесь прошло несколько богослужений, на которых присутствовали и единоверцы, и старообрядцы. Очевидно, что последних что-то не устроило в порядке проведения службы и староверы «произвели беспорядок, обвинив Пырьева в самовольном захвате часовни»⁵⁶.

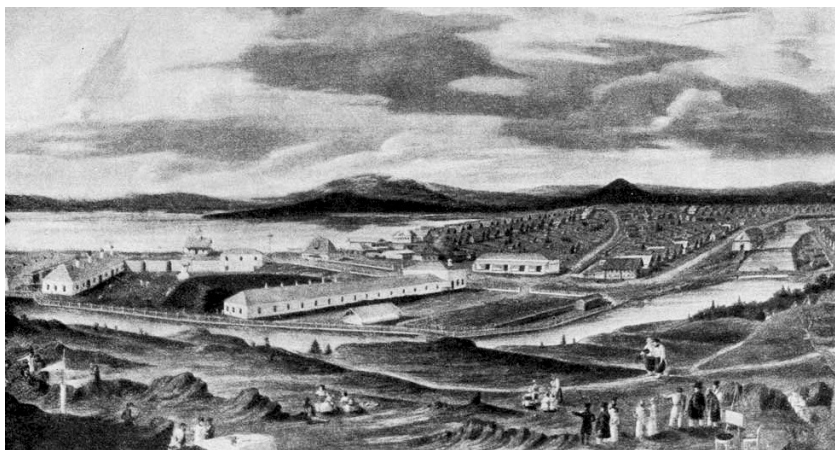
Вогульская часовня также была запечатана и оставалась такой почти 10 лет. Без присмотра молельня быстро ветшала, и в 1846 г. руководство вогульской заводской конторы сообщало управляющему нижнетагильского завода, что «часовня стоит без всякого призора и во избежание расхищения имущества к ней приставлен караул»⁵⁷.

Смирившись с неизбежным, выйские старообрядцы уже не столь яростно противились обращению Казанской часовни в единоверческий храм. В октябре 1843 г. более сотни жителей Выйско-го завода подписали решение о согласии принять единоверческого священника. В декабре 1844 г. к ним был определен о. А. Попов и 24 января 1845 г. Уткинская часовня перешла к единоверцам. В июне 1847 г. единоверцы получили в свое распоряжение и Вогульскую часовню (позже она была перенесена на другое место и к ней пристроена колокольня).

Основанный в 1729 г. **Черноисточинский завод** на протяжении XVIII–XIX вв. считался одним из «гнезд уральского раскола», чему в немалой степени способствовали расположенные неподалеку скиты и преобладающее число старообрядцев среди местного населения. Первая моленная была устроена еще в 1730–1740-е гг. в доме Е. В. Кузнецова, а когда помещение перестало вмещать всех

⁵⁶ Шкерин В. А. Закрытие старообрядческих часовен в Нижне-Тагильском заводском округе в 30–40-е годы XIX века. С. 94–102.

⁵⁷ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 597.



Черноисточинский завод. Художник П. П. Веденецкий. 1836 г.

желающих, то стали собираться в более просторном доме З. Гладких. В конце 1750-х гг. И. С. Санников уступил старообрядческому обществу помещение бывшей маслобойни, перестроенное под часовню. Наконец, в 1760 г. в усадьбе Семена Санникова начали возведение новой большой часовни, которую освятили в 1761 г.⁵⁸ Вплоть до передачи единоверцам в 1846 г. эта часовня «поддерживала и усиливала раскол» в заводском поселке⁵⁹. После этого староверы, число которых к этому времени достигло 2 тыс. человек, вновь были вынуждены приспособлять для отправления своих духовных потребностей жилые дома.

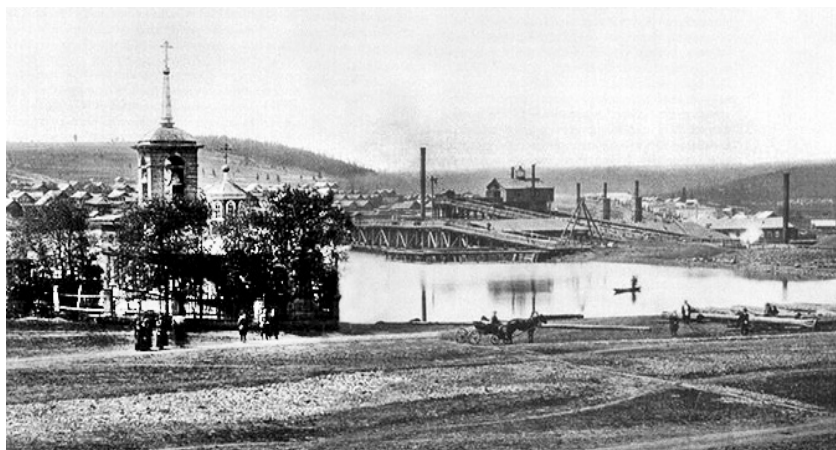
Старообрядческая община д. Лая входила в общество староверов **Лайских заводов** (Нижний пущен в 1726 г., Верхний – в 1740 г.). Лая «с древнего времени считалась гнездом раскола». Часовня появилась здесь едва ли не одновременно с основанием поселения, но в конце 1840-х гг. она была передана в пользование единоверцам.

Часовня в Нижнелайском заводе была устроена около 1780 г. в усадьбе Саввы Денисова. По данным 1823 г., в заводе насчитывалось 584 старообрядца. В 1837 г. часовня была запечатана, а в 1847 г. перешла к единоверцам⁶⁰.

⁵⁸ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1867. Ч. 1. № 6. С. 284.

⁵⁹ Палладий (Пьянков). Обозрение Пермского раскола. С. 9.

⁶⁰ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1867. Ч. 1. № 6. С. 299, 309.



Висимо-Шайтанский завод. Фото конца XIX в.

Висимо-Шайтанский завод (пущен в 1744 г.). По данным миссионеров, первый моленный дом был устроен в середине XVIII в. на усадьбе С. А. Лазарева. Потом молились в доме А. И. Полякова, затем – в доме И. Г. Огибенина. Старообрядческая часовня, с последней четверти XVIII в. существовавшая в заводском поселке, в 1808 г. была перенесена на усадьбу И. Г. Огибенина и существенно расширена⁶¹. Основным поводом к этому была теснота помещения, которое не могло вместить всех желающих: действительно, по данным 1839 г. в приходе местной церкви проживало всего 772 православных, старообрядцев же насчитывалось 1 210 человек.

Дело о закрытии часовни тянулось с 1846 г., когда обнаружилось, что заводской приказчик-старообрядец Поляков «поменял прежний клир часовни на новый и вновь поступившие теперь получают плату из господской суммы с увольнением от повинностей господских»⁶². В 1848 г. часовня была обращена в единоверческий храм и уже через 15 лет (в 1863 г.) в заводском поселке считалось 1 790 душ обоего пола православных и только 439 староверов⁶³.

На **Нижнесалдинском заводе** (введен в строй в 1760 г.) часовня в усадьбе Г. Посадского, освященная во имя Николая Чудотворца, появилась почти одновременно со строительством заводского

⁶¹ Там же. С. 289.

⁶² ГАСО Ф. 24. Оп. 23. Д. 5773. Л. 12.

⁶³ ОМПУ. Ф. Д. Н. Мамина-Сибиряка. № 6402. Л. 1 об.

поселка. К 1823 г. ее прихожанами состояли 635 человек. В 1829 г. она была реконструирована, что и стало формальным поводом для закрытия в сентябре 1836 г. В 1838 г. здание было передано единоверцам⁶⁴.

К обществу Тагильской Троицкой часовни также «принадлежали» беглопоповцы **Кушвинского** (пущен в 1738 г.; часовня с 1808 г. в усадьбе М. Ермакова; прихожан около 300 душ) и **Баранчинского заводов** (пущен в 1749 г.; часовня с 1812 г. в усадьбе И. Перфильева; 311 прихожан). Известно также о существовании (по крайней мере, с первой четверти XIX в.) часовни в **д. Балакиной** (ныне – Пригородного р-на) и моленных домов в **Висимо-Уткинском** (пущен в 1771 г.) и **Верхнесалдинском** (1778 г.) **заводах**.

Коснувшись вопроса о руководителях нижнетагильского старообрядческого общества, отметим, что сказанное ранее о приказчиках невянской округи с полным правом можно отнести и к администрации Нижнего Тагила. Н. Г. Павловский, углубленно исследовавший эту проблематику на материалах XVIII в., однозначно говорил о преобладании старообрядцев в составе управленческого аппарата заводов⁶⁵. Так, например, в 1759 г. из 29 приказчиков и служителей тагильской заводской конторы староверами были 16 человек, причем занимавших ведущие посты⁶⁶.

Аналогичной ситуация оставалась и в первой трети XIX в. Вот имена лишь некоторых тагильских приказчиков, ревностно отстаивавших интересы местных беглопоповцев: Григорий Иванович Матвеев (упоминается до 1826 г.); Данила Осипович Осипов, в 1820-е гг. руководил медным рудником, в 1826–1830 гг. – главный приказчик Нижнетагильских заводов; Гаврила Иванович Белов, в 1820–1830-е гг. – демидовский служащий, управлявший золотыми промыслами, позже – заводской приказчик; Василий Иванович Густомесов, пенсионный приказчик, в начале 1830-х гг. «сходил» в единоверие, но вернулся к старообрядцам; Яким Львов, караванный приказчик, «добросовестный раскольник, который отдал детей своих в единоверие, а сам умер в расколе»; «полицейский приказчик» Прокопий Львов; братья Петр и Федор Степановичи Соловьевы, приказчики в 1820–1830-х гг.; Иван Макаров, при-

⁶⁴ *Варушкин Н.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1867. Ч. 1, № 6. С. 279; ГАСО. Ф. 643. Оп. 1. Д. 743.

⁶⁵ См.: *Павловский Н. Г.* Демидовы и старообрядчество в XVIII в. // Демидов. временник. Кн. I. Екатеринбург, 1994. С. 47.

⁶⁶ Там же.

казчик, деятельный член общества Троицкой часовни, в конце 1830-х гг. перешедший в единоверие и др.

О старообрядческих старшинах Нижнего Тагила сохранилось достаточно много сведений во многом благодаря описанным выше событиям, развернувшимся вокруг передачи Троицкой часовни единоверцам. Так, например, нам известно, что в начале XIX в. в попечительский совет тагильской часовни входили Иван Чернов, Яков Семиков, Иван Перезолов, Агап Рылов, Зиновий Лебедев, Клементий Ушков.

В 1830-е гг. руководство общиной осуществляли Иван Рукавишников, Лев и Леонтий Железковы, Иродион Сыроедин, Козма Коротков. Однако главными вожаками староверия считались проживавший в Нижнем Тагиле кушвинский купец Петр Чеусов, Савва Евстихиевич Красильников и Федот Ушаков (он же и Германов)⁶⁷.

После раскола нижнетагильской общины часть старшин (Ф. А. Уткин, Я. А. Морозов, С. И. Корнилов), осознавая необходимость священства, стали убежденными единоверцами, а в 1850-е гг. по той же причине несколько авторитетных тагильских староверов перешли к «австрийцам» (Чеусов, Ушковы, Аксенов)⁶⁸.

Схожие процессы происходили и в других населенных пунктах тагильской округи: в единоверие, например, обратились старшины К. П. Полетаев (Черноисточинск), М. Л. Чельшев (Выйский завод), Н. С. Сиротин («Вогульская» часовня), приказчик Нижне-лайского завода С. Любимов и другие.

§ 4. Екатеринбургское общество во второй четверти – середине XIX в.

В Екатеринбургское объединение входили старообрядческие общины Екатеринбурга, Шарташского селения, Верх-Исетского, Верх-Нейвинского, Режевского, Васильево-Шайтанского, Ревдинского, Каслинского, Кыштымского, Нязепетровского, Верхне-и Нижнеуфалейских заводов и окружающих их поселков, а также

⁶⁷ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1866. Ч. 3, № 11. С.190.

⁶⁸ См.: Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (Из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви – белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 143, 156, 157.

Камышловского и Шадринского уездов. По крайней мере, до середины 1820-х гг. под влиянием этого общества находились также беглопоповцы Пермского и Оханского уездов Пермской губернии, Челябинского и Троицкого уездов Оренбургской губернии, Курганского и Ишимского уездов Тобольской губернии.

По некоторым оценкам, численность Екатеринбургского общества старообрядцев достигала 80 тыс. человек⁶⁹. Эти данные представляются нам весьма любопытными и чрезвычайно показательными, поскольку по официальной статистике в 1830-е гг. в Камышловском, Шадринском и Екатеринбургском уездах (без Невьянской округи) насчитывалось лишь около 25 тыс. беглопоповцев⁷⁰. Особенностью структуры этого объединения было то, что в него входили не только отдельные общины, но и достаточно крупные общества, имевшие значительную автономию (например, Ревдинское включавшее Ревдинский, Васильево-Шайтанский, Мариинский заводы, или старoverы округа Кыштымских заводов – Касли, Кыштым, Нязепетровск).

Другой характерной чертой являлось то, что Екатеринбургское общество было самым мощным с финансово-экономической стороны, так как подавляющее большинство купцов и предпринимателей горнозаводского Урала проживали либо в самом «горном городе», либо в расположенном по близости Шарташском селении.

Вплоть до конца XVIII в. главные культовые сооружения екатеринбургского общества находились в Шарташе, а затем центром стал Екатеринбург. Полулегендарные сведения о первой часовне в **Шарташском селении** относят ее строительство к 1715 г. Не желая углубляться в эту тему, отметим лишь то, что старообрядческие молельни в Шарташе, несомненно, существовали уже в первой половине XVIII в. Так, например, в 1746 г. по доносу одного из местных жителей была обнаружена и уничтожена одна из шарташских часовен (в усадьбе Третьякова)⁷¹.

Но, как оказалось, и это была единовременная акция властей, не получившая развития. Потеря молельного дома не стала для шарташских старoverов непоправимой, тем более что уже к кон-

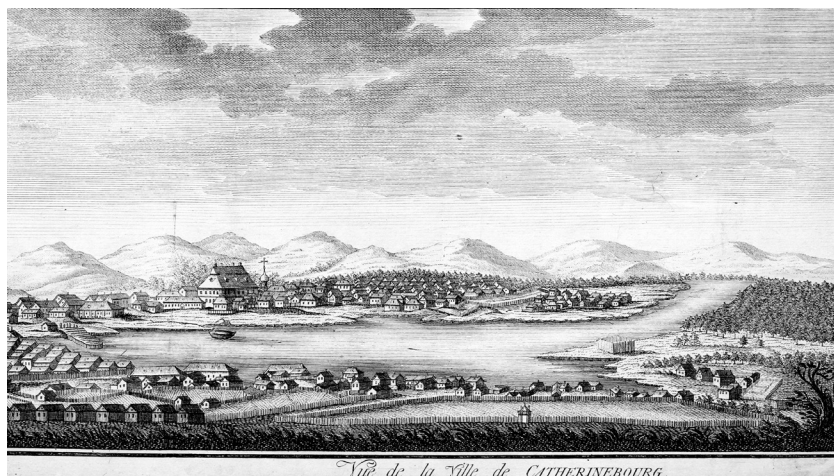
⁶⁹ См.: Байдин В. И. Старообрядцы Урала и самодержавие. С. 50.

⁷⁰ ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 817. Л. 151–152 об., 153 об. – 154 об.

⁷¹ См.: Корепанов Н. С. Тайная шарташская часовня XVIII в. // Культурное наследие российской провинции: история и современность. Екатеринбург, 1998. С. 278–283; *Его же*. Шарташ XVIII в. – традиция или новация? // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. III. Екатеринбург, 2010. С. 267–268, 287–290.

цу XVIII – началу XIX в. в селении их насчитывалось более десяти (вместе со скитскими часовнями, располагавшихся в самом селении). Крупнейшими считались часовни скитов во имя иконы Богородицы Казанской, Знамения Господня и Святой Троицы. Кроме того, помещения для новых молелен пожертвовали И. А. Косов (в 1760 г.), мещанин Филатов (в 1790, 1792 и 1805 гг.) и купец Бойнаухов (в 1797 и 1800 гг.)⁷².

В начале 1780-х гг. в **Екатеринбурге** (основан в 1723 г.) возводится здание Успенской старообрядческой часовни на ул. Госпитальной, сохранявшееся до 1930 г. «Одноэтажное здание Успенской церкви имело простую и ясную композицию, состоявшую из квадратного объема храма и одноэтажной трапезной. С востока к храмовому четверику примыкал прямоугольный в плане алтарь. Храм и алтарь покрывали сферические купола на невысоких восьмериках. Кровли всех трех частей здания венчали тонко детализованные декоративные фонари с луковичными главками барочного характера. Стены срубов были обшиты досками и побелены. Фасады не имели каких-либо декоративных деталей. Архитектурное достоинство памятника определяли характерные для



Екатеринбург. С гравюры XVIII в.

⁷² См.: Белобородов С. А. Шарташ – старообрядческий рай (из истории «шарташской веры» на Урале в XVIII – первой половине XIX вв.) // Общественная мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XV–XX вв. Новосибирск, 2005. С. 348.

классики четкая объемная композиция и пропорции частей и всего здания»⁷³.

Успенская часовня славилась богатством своей обстановки. Пятирусный золоченый иконостас покрывали многочисленные иконы, многие из которых были украшены дорогими окладами. Внутри ограды были возведены особые помещения, где проживали головщики и отдельная «деревянная хижина» для наставника.

В 1792 г. в Екатеринбурге на Златоустовской улице в районе моста через Исеть была выстроена Покровская часовня, которая значительно превосходила размерами Успенскую. По утвержденному проекту следовало построить двухэтажное деревянное, вытянутое в плане здание. «К просторному четырехстенному срубу (залу) должны были примыкать прирубы: паперть с запада и модельня с востока. Узкий и низкий второй этаж, перекрытый на два ската, придавал образу православной старообрядческой часовни несвойственный для культовых зданий Руси базиликальный характер. Какие-либо опознавательные элементы символического языка архитектуры православных храмов на фасадах отсутствовали.

Обязанные следовать проекту только в рамках общей объемно-пространственной композиции заказчика в процессе строительства [старообрядцы] изменили характер внутренней планировки помещений на более традиционный и отвечающий потребностям практического характера»⁷⁴.

В 1812 г. в помещении часовни была освящена полотняная церковь во имя Николая Чудотворца. Прежнее название часовни «упразднили» и стали ее именовать Никольской церковью. Значение этого события было огромно: старообрядцы получили возможность «исправлять» беглых попов прямо в Екатеринбурге. Правда, до середины 1820-х гг. старшины местного общества этой возможностью не злоупотребляли, стараясь обходиться священниками «иргизской исправы».

В 1825 г. было получено разрешение поставить над Никольской церковью кресты. Воспользовавшись этим поводом, старообрядцы полностью перестроили свой храм. В результате он приобрел подлинно церковный облик, архитектурными элементами близкий фасадам Успенской часовни. Рядом с Никольским храмом

⁷³ Голобородский М. Архитектура деревянных храмов старообрядцев // Домострой. 2001. № 4. С. 27–28.

⁷⁴ Там же.



Никольская часовня в Екатеринбурге



Успенская часовня в Екатеринбурге

была возведена каменная кладовая, где хранились необходимые для богослужения предметы: облачения, кадила, сосуды и книги. Для наставника и певцов, также внутри ограды, были построены деревянные дома.

По данным миссионеров, в 1820 г. в Екатеринбурге, где проживало 13 тыс. человек, числилось всего 1 435 старообрядцев. В 1831 г. их насчитывалось 1 455 человек, а следовательно, можно утверждать, во втором десятилетии XIX в. количество екатеринбургских староверов менялось незначительно⁷⁵.

Точных данных о времени строительства старообрядческой часовни на **Верх-Исетском заводе** не обнаружено. Известно, что в первой четверти XIX в. здесь существовал каменный молитвенный храм старообрядцев (освященный во имя Успения Богородицы)⁷⁶. В 1837 г. здание передали единоверцам, перестроили и в 1838 г. освятили как Христорождественскую церковь. Вплоть до начала XX в. в храме находился «старинный иконостас, сильно потемневший, нуждающийся в ремонте».

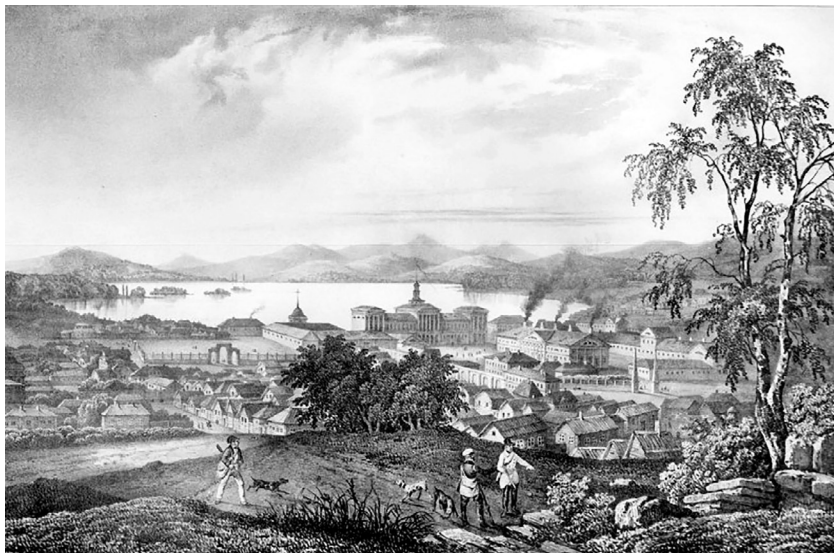
По сведениям, сообщенным архиепископу Аркадию, в старообрядческой общине ВИЗа в 1820 г. состояло всего 85 человек, однако в 1831 г. из 700 жителей старообрядцами считались уже 246 человек⁷⁷ (что, вероятно, более соответствовало действительности).

В **Пышминском заводе** (пущен в действие в 1764 г.; в 20 км к северу от Екатеринбурга, ныне – г. Верхняя Пышма), построенном для переработки золотосодержащей руды, община беглопопцев существовала, по всей видимости, с момента основания

⁷⁵ К биографиям преосвященных Иоанна и Аркадия Пермских. С. 126.

⁷⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 764.

⁷⁷ Там же.



Верх-Исетский завод. Литография из приложения к книге А. Я. Купфера «Путешествия по Уралу». 1833 г.

предприятия. До 40-х гг. XIX в. здесь находилась старообрядческая часовня, которая получила известность благодаря чудотворному образу святителя Николая. В донесении екатеринбургского миссионера Первушина от 1844 г. отмечалось, что «для поклонения сей иконе стекалось много народа из разных мест. В явлении такой иконы легковверные видели доказательство правоты “старой веры”. При таком их убеждении не помогали никакие увещания миссионеров»⁷⁸. Но уже через несколько лет ситуация радикально изменилась: большинство пышминских раскольников перешли в единоверие, став прихожанами Рязановской церкви, куда и был передан чудотворный образ⁷⁹, а упоминания о старообрядческой общине Пышминского завода навсегда исчезли из миссионерских отчетов.

В **Верх-Нейвинском заводе** (основан в 1764 г.) «с первых лет его существования проживало много раскольников беглопоповцев, пользовавшихся покровительством заводских управителей»⁸⁰.

⁷⁸ Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола. С. 68.

⁷⁹ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 584.

⁸⁰ Там же. С. 585.



Верх-Нейвинск. Никольская единоверческая церковь на месте старообрядческой часовни

Если учесть, что в то время гонения на старообрядцев значительно ослабли, то с большой вероятностью можно предположить, что первая верх-нейвинская часовня появилась уже в 1770-е гг. Вначале она располагалась на берегу заводского пруда, но весной уровень воды поднимался и часовню подтапливало. Поэтому в 1825 г. молельню разобрали и перенесли «на гору», установив в районе нынешней ул. Просвещения⁸¹.

В 1820 г. по инициативе заводских управляющих И. Е. Полузадова и Е. А. Китаева и при их активном содействии была выстроена новая «обширная деревянная на каменном фундаменте часовня», освященная во имя Николая Чудотворца. В верхнем помещении двухэтажного здания располагался богатый иконостас, в нижнем – крестильня и исповедальня. Посетивший Верх-Нейвинск летом 1841 г. екатеринбургский епископ Анатолий (Мартыновский) увидел этот храм таким: «Здесьняя раскольническая деревянная часовня, построенная наподобие церкви, как по огромности своей, так и по иконостасу великолепна и далеко во всех отношениях превосходит бедный православный храм сего завода»⁸².

Одновременно в часовне могло разместиться до полутора тысяч человек⁸³. При этом, по данным заводской конторы, в 1824 г. в Верх-Нейвинске из 2,7 тыс. жителей старообрядцами считались 2 205 душ

⁸¹ См.: Шербина Д. Е. Православный Верх-Нейвинск. Прошлое и настоящее. Новоруральск, 2008. С. 56.

⁸² К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 768.

⁸³ См.: Шербина Д. Е. Православный Верх-Нейвинск. С. 13.

обоего пола⁸⁴. Именно в этой часовне с 1823 по 1838 г. служил первый (и единственный) верх-нейвинский беглый поп П. Д. Лебедев.

Летом 1842 г. в часовне поставили новые печи и произвели косметический ремонт. Это и стало поводом для ее закрытия в ноябре 1844 г. Часовня была опечатана, а потом «со всеми принадлежностями иконами и книгами» передана единоверцам (в 1878-м пристроена колокольня, в январе 1882 г. освящена как Никольская единоверческая церковь)⁸⁵. Сохранился перечень вещей, находившихся в часовне к моменту закрытия, который, очевидно, следует охарактеризовать, как «типичный» для любого крупного молитвенного здания старообрядцев горнозаводского Урала. Кроме икон и книг, здесь имелось: «риз – 13, подризников – 4, епитрахилей – 7, поясов священнических – 4, поручей – 6 штук, кадил – 4, из коих одно серебряное; венцы посеребренные; потир со лжицей серебряные, внутри позолоченные; рипиды медные с золочеными херувимами; дарохранильница с ложечкою серебряная; две ложки серебряные столовые; лампада серебряная, позолоченная; лампадок медных – 20; железных луженых – 4; маленьких – 47; паникадило большое трехставное в 24 свечи; паникадило двухставное в 14 свечей; ладану простого – 1 пуд, 8 фун.: розного – 1/2 фунта; масла деревянного – до 22 пудов; свеч желтого воска – 9 пуд, 5 фун.; белого – 8 пуд, 5 фун. и воску топленого – 2 пуд, 20 фунтов. Подсвечников железных луженых “о 5 свеч” – 10, “о 9”, “о 17” и “о 21” свечи – по одному. Денег в часовне найдено 1746 руб. 20 1/2 коп. ассигнациями»⁸⁶.

В середине 1820-х гг. Г. Ф. Зотов, управлявший тогда заводом, распорядился начать возведение каменного здания («на горе, вблизи завода») для старообрядческого скита. Но с началом николаевской эпохи вместо скита здание пришлось освятить как кладбищенскую часовню «для отпевания умерших» (с 1839 г. перестраивалась, и в 1848 г. освящена как единоверческая Воскресенская церковь)⁸⁷.

Основанный в 1773 г. **Режевской завод** можно назвать младшим братом Верх-Нейвинска. Их сближало не только время «рождения» и принадлежность одному хозяину (А. И. Яковлеву), но и общность истории. Как и «старший брат», Реж заселялся беглецами из Центральной России, «привлекаемыми покровительством расколу заводских приказчиков». Кстати, упомянутый ранее Г. Ф. Зотов –

⁸⁴ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 9. С. 157.

⁸⁵ См.: Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 586.

⁸⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 769.

⁸⁷ См.: Щербина Д. Е. Православный Верх-Нейвинск. С. 5–7.

этот «столп и водитель раскола» – по своей должности главным-управляющего осуществлял и общее руководство Режевским заводом. В чем ему деятельно помогали другие «коноводы» местного старообрядчества: заводской управитель И. Е. Полузадов, приказчики Н. С. Яргин, К. Е. Китаев и др. Кстати, последний из названных своим упорством в делах веры и явным нежеланием подчиняться начальству буквально довел до белого каления камергера В. В. Скрипицына, побывавшего в Режевском заводе в конце августа – начале сентября 1837 г. для объявления монаршего распоряжения об отказе дозволить староверам иметь беглых попов⁸⁸.

По воспоминаниям старожилов, старообрядческая часовня в Реже уже существовала в начале XIX в. По данным местного священника о. А. Пономарева в это время в заводском поселке проживало около 1 000 сторонников официального православия и свыше 700 старообрядцев⁸⁹. Хотя большая Режевская часовня и не была передана единоверцам (исключительно благодаря тому, что с 1839 г. в заводе уже действовал единоверческий храм⁹⁰), в конце 1840-х гг. она все же была запечатана.

По уверению местных жителей, первая старообрядческая часовня в **Васильево-Шайтанском заводе** (начал функционировать с 1732 г., ныне носит название Первоуральск) была построена еще в 1750-х гг. Однако к концу XVIII в. она обветшала и была реконструирована в 1790 г. (еще раз «поправлена» в 1815 г.⁹¹). Во время большого пожара, случившегося в 1821 г., эта часовня сгорела.

Другая старообрядческая часовня (Петропавловская) существовала как минимум с начала XIX в. После того как в 1830-е гг. образовалась местная община единоверцев, начальство в 1836 г. передало молельню им (эта ветхая деревянная часовня тоже сгорела в мае 1853 г.). В результате васильево-шайтанские старообрядцы вынуждены были или ездить в Екатеринбург и Ревду или же собираться на моления в приспособленные «по случаю» частные дома⁹².

По сведениям местного священника Д. Флоровского (апрель 1845 г.), «раскольники собираются в доме для молитвословий непостоянно: на первых днях св. Пасхи собираются в доме Григория Са-

⁸⁸ К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1905. №17. С. 570.

⁸⁹ Там же. С. 569. В 1824 г. заводская контора насчитывала в Реже 750 человек староверов.

⁹⁰ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 593.

⁹¹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903. № 12. С. 356.

⁹² См.: Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в Ревдинской волости Екатеринбургского уезда // Урал. сборник. История. Культура. Религия. Вып. VI. Екатеринбург, 2005. С. 29.



Троицкая церковь в Ревде, перестроенная из старообрядческой часовни

винова Пиминова, который тоже служит вроде наставника и ходит секретно по домам раскольников во время св. Пасхи и после Пасхи; на последних днях св. Пасхи были раскольничьи моления у Мокия Иванова Репина, иногда собираются раскольники в домах Тихона Рябина, Лазаря Стахова, Федора Рябкова и Гордея Немытова»⁹³.

Динамика роста численности васильево-шайтанских староверов на протяжении 1820-х гг. была небольшой, но стабильной: 922 человека в 1820 г.; 1165 человек в 1831 г.⁹⁴ (из 2 тыс. жителей).

Подлинно неизвестно, когда была выстроена деревянная на каменном фундаменте Троицкая часовня в **Ревдинском заводе** (пущен в 1734 г.), однако уже в 1776 г. она названа «давно существующей» (ремонтировалась и перестраивалась в 1807 и 1825 гг.). В 1838 г. эта часовня была отнята у старообрядцев и передана маленькой единоверческой общине, появившейся в Ревде благодаря трудам миссионеров⁹⁵. В 1820 г. Ревдинское старообрядческое общество состояло из 1 675 человек. По данным за 1831 г., их число возросло до 1 976 человек⁹⁶ (из 6 тысяч жителей).

К отмеченным выше моленным домам следует добавить старообрядческие часовни населенных пунктов, расположенных поблизости от Ревды: с. **Мариинского**, деревень **Краснояра** и **Сажиной**.

⁹³ ГАСО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 494. Л. 196.

⁹⁴ К биографиям преосвященных Иоанна и Аркадия Пермских. С. 126.

⁹⁵ См.: *Белобородов С. А.* Старообрядческие скиты в Ревдинской волости. С. 29.

⁹⁶ К биографиям преосвященных Иоанна и Аркадия Пермских. С. 126.

Необходимо упомянуть, что в отличие от большинства других общин, входивших в старообрядческие общества, ревдинская в первой трети XIX в. пользовалась известной самостоятельностью. Во многом это было обусловлено тем, что местные староверы могли себе позволить содержать беглого священника. Но не только. С момента основания завода и вплоть до конца 1830-х гг. главными приказчиками (управляющими) были старообрядцы, как и значительная часть заводской администрации⁹⁷. Да и позже, формально перейдя в единоверие, эти люди покровительствовали староверам и оказывали любую необходимую помощь: «заводская полиция не препятствует сборам раскольников к умершим, т. к. полицейские заводские, по большей части единоверцы, почитают раскольников, покрывают их. Во всем <...> поддерживают, ото всюду безвозбранно и без всяких увольнительных листов приезжающие в Ревдинский завод таковые же раскольники, то по торговым делам, то для одних совещаний, для коих ревдинские раскольники таковым же образом отлучаются в Екатеринбург, Шарташ и Тагильские заводы, и, соображаясь с упорством своих единомышленников, остаются с одинаковым прежним ожесточением ко Святой Церкви»⁹⁸.

Основанный в конце 1740-х – начале 1750-х гг. **Каслинский завод** изначально был в большой степени заселен раскольниками. Все владельцы завода (Коробков, Демидов, и, особенно, Расторгуев)



Каслинский завод. Фото конца XIX в. Верх-Нейвинск.
Никольская единоверческая церковь на месте старообрядческой часовни

⁹⁷ См.: Белобородов С. А. Староверы Ревдинской волости // Город. вести. Ревда. 2010. № 77. С.12.

⁹⁸ ГАСО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 494. Л. 61.

и управляющие (например, Харитонов и Зотов) покровительствовали старообрядцам. Можно предполагать, что первая часовня появилась в заводском поселке уже к 1780-м гг.

В начале XIX в. число каслинских староверов быстро и значительно увеличилось, благодаря «систематической поддержке со стороны заводовладельцев и управляющих». Вместо сгоревшего деревянного здания для старообрядческой часовни в 1815 г. выстроили каменное, существенно увеличив его размеры. Еще одна моленная была устроена около 1811 г. на берегу оз. Касли при так называемой «богадельне»⁹⁹. Если в 1820 г. каслинская старообрядческая община насчитывала 461 человека, то к 1827 г. их число выросло до 594, а в 1831 г. составило 618 человек¹⁰⁰ (из 3 тысяч обитателей).

Лишь с конца 1830-х гг. после ссылки Г. Ф. Зотова и П. Я. Харитонова и назначения главноуправляющими заводов Расторгуевых Ф. Петрова и Л. Ослоповского начинается более или менее регулярная «борьба с расколом». Одним из ее результатов стало запечатывание каслинской часовни в 1841 г. и появление в заводском поселке Успенской единоверческой церкви, куда было передано «имущество» старообрядческой часовни (в том числе «древний деревянный напрестольный крест, в который вложены частицы св. мощей и ризы Господней»)¹⁰¹.

В **Кыштымском заводе** (действовавшем с 1760 г.) деревянный молитвенный дом был устроен около 1780 г. В пяти верстах от него, на берегу озера Анбаш, «при богадельне» с 1810 г. существовала еще одна небольшая моленная¹⁰². Однако с 1840-х гг., в связи с разорением анбашского скита и переходом руководителей местного старообрядчества в единоверие (в частности, Т. П. Зотова), кыштымская община пережила не лучшие времена. Молитвенный дом настолько обветшал, что староверам пришлось покинуть его и приспособить для богослужения другие помещения.

В работавшем с 1761 г. **Верхнеуфалейском заводе** беглопоповцы появились в лишь через 30 лет после его основания. Связано это было с переселением сюда из Ветлужского уезда Костромской губернии значительного количества крестьян-старообрядцев, купленных заводовладельцем М. И. Губиным. Первая общественная моленная была открыта в доме крестьянина Тихона Бучкина

⁹⁹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903. № 12. С. 356.

¹⁰⁰ К биографиям преосвященных Иоанна и Аркадия Пермских. С. 126.

¹⁰¹ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 588–589.

¹⁰² К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903. № 12. С. 356.

в 1816 г.¹⁰³ В 1820-е гг. в заводском поселке проживало около 500 староверов-поповцев¹⁰⁴. В 1835 г. часовня была запечатана на основании распоряжения запрещающего обращать крестьянские избы в общественные молельни, но, как отмечали миссионеры через десять лет, раскольники по-прежнему собирались на моления в частных домах¹⁰⁵.

Хотя опубликованные миссионерами сведения о существовании старообрядческих часовен в **Суховязском** (основан в 1770 г., в XIX в. слился с Верхнеуфалейским) и **Нижеуфалейском** (1818) **заводах** относятся к 1890-м гг., есть все основания предполагать, что молельни в этих пунктах, где существовали общины беглоповцев из нескольких десятков человек, появились не позднее первой четверти XIX в.

Что касается старообрядческих молитвенных зданий, расположенных в селениях Камышловского, и особенно Шадринского, уездов, то их число было весьма значительным, что не удивительно, если учесть плотность старообрядческого населения и удаленность многих населенных пунктов от церковных и гражданских властей. По справедливому замечанию одного из миссионеров, «несомненно, что в каждой деревне, где есть раскольники, существует в среде их какой-либо наставник или начетчик»¹⁰⁶ (можно добавить – и моленная).

Из числа наиболее крупных культовых зданий **Шадринского уезда**, уже существовавших в начале XIX в., следует упомянуть деревянную часовню в д. **Вороновой**, обращенную в 1836 г. в единоверческую церковь; часовню в с. **Иванищевском**, в 1836 г. перестроенную в единоверческую церковь («иконы в новом иконостасе поставлены старые»); деревянную часовню в с. **Погадайском**, которую у старообрядцев отобрали в 1836 г. и перенесли в д. Бобыльскую уже как единоверческую (с тех пор староверы собирались в частных домах). Большая часовня в с. **Сосновском** в 1832 г. тоже была передана единоверцам, вместе «со всей утварью и книгами». В с. **Потанинском** деревянная часовня перешла к единоверцам в 1848 г., а в 1853 г. ее «перестроили под квартиру священника».

По данным миссионеров, в самом **Шадринске** моленная была устроена в 1776 г. в доме купца 3-й гильдии Игнатьева. В 1803 г. по-

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 587.

¹⁰⁵ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 5773. Л. 19.

¹⁰⁶ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 63.

явилась моленная в доме купца 2-й гильдии Черепанова. В 1806 г. на старообрядческом кладбище рядом с городом была возведена деревянная Преображенская часовня¹⁰⁷. К концу 1820-х гг. в шадринскую общину беглопоповцев входило свыше 600 человек. Однако уже через 10 лет ситуация радикально изменилась, что было связано с переходом в единоверие старообрядческого старшины З. И. Черепанова, вслед за которым в 1830–1840-е гг. в единоверие обратилось большинство бывших беглопоповцев. К началу XX в. в городе числилось более 900 единоверцев и лишь несколько десятков часовенных¹⁰⁸.

Анализируя материалы о старообрядчестве в **Камышловском уезде**, отметим, что общее число беглопоповцев, проживавших здесь, было меньше, чем во всех упомянутых уездах, но все же достигало трех тысяч человек. Значительные поселения старообрядцев существовали в Беляковской, Красноярской, Пышминской, Комаровской и Четкаринской волостях. Одной из примечательных особенностей истории местного староверия нам представляется то, что именно в этом уезде не получило значительного распространения единоверие: за все время здесь был организован лишь один (!) единоверческий приход – в 1834 г. в с. Яланском.

Объяснить эту ситуацию, на наш взгляд, очень легко: власти не располагали прямыми мерами воздействия на камышловских староверов. Здесь никогда не было постоянно проживающих беглых попов. В селениях уезда не имелось старообрядцев – администраторов и крупных предпринимателей, легче других подверженных шантажу со стороны государства. Здесь не существовало больших общественных часовен, которые можно было бы отобрать или запечатать (хотя даже в небольших селениях были домовые моленные).

Завершая разговор об старообрядческих общинах, ориентированных на Екатеринбург, несколько слов скажем об **Ирбитском уезде**, в котором, по сведениям миссионеров, проживало меньше всего старообрядцев¹⁰⁹. В основном они были локализованы в **Ирбитском заводе** (основан в 1776 г., ныне п. Красногвардейский на р. Ирбит). Раскол был «занесен» сюда переселенцами из Невьянского завода, которые на рубеже XVIII–XIX вв. устроили себе «две

¹⁰⁷ ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 816. Л. 628.

¹⁰⁸ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 456.

¹⁰⁹ В 1810-е гг. во всем Ирбитском уезде старообрядцев числилось около 150 душ; по переписи 1898 г. их насчитывалось 456 человек.

общественные часовни, в коих моление совершали не только мужчины, но и женщины»¹¹⁰. Однако уже в середине 1830-х гг. сообщалось, что «моления в оных не бывает»¹¹¹.

В первой четверти XIX в. небольшая община беглопоповцев существовала в с. **Покровском** (поблизости от нынешнего г. Артемовского). «Насадителями» староверия здесь были шарташские старообрядцы¹¹².

Рассмотренные выше материалы, обобщенные и сведенные в таблицу, приведены в *Приложении 1*. По нашему мнению, они наглядно показывают, что к концу 1840-х гг. уральские старообрядцы лишились почти всех крупнейших культовых сооружений. Часовни запечатывались, а через некоторое время передавались единоверцам и освящались как единоверческие храмы. Однако подобная практика не приводила к ликвидации старообрядческих общин, хотя и вносила определенные изменения в их организационную структуру.

Прежде чем рассказать о старообрядческих старшинах Екатеринбургского объединения второй четверти – середины XIX в., хотелось бы остановиться на личности человека, заслуги которого перед уральскими беглопоповцами невозможно переоценить. Для воссоздания объективной картины, абсолютно необходимо обратиться к этому замечательному персонажу истории старообрядчества горнозаводского Урала.

Лев Иванович Расторгуев (1769–1823) приехал в Екатеринбург из Саратовского Поволжья в 1795 г. На родине Расторгуевы славились не только своим богатством, но и приверженностью к «древлему благочестию».

Отец Льва, И. В. Расторгуев, в 1780–1784 гг. был первым бургомистром Вольска. При этом его влияние распространялось не только на город, но и на всю округу, включая знаменитые Иргизские старообрядческие монастыри. Для краткой характеристики этого человека приведем

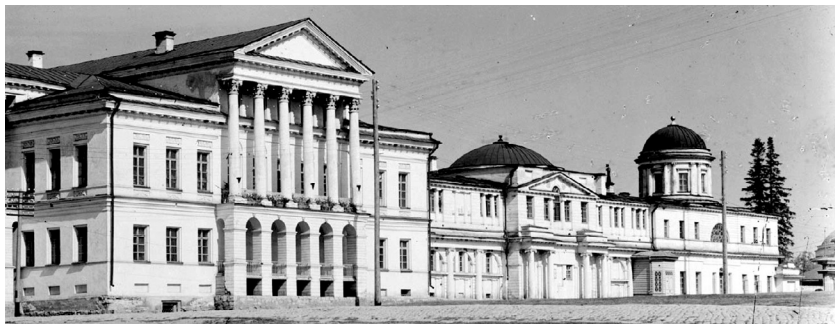


Л. И. Расторгуев.
С портрета начала XIX в.

¹¹⁰ Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола. С. 20.

¹¹¹ ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 818. Л. 634.

¹¹² Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола. С. 19.



Усадьба Л. И. Расторгуева в Екатеринбурге

слова анонимного автора сочинения «О расколе беглопоповской секты в Саратовской губернии»: «Особенно памятен остался... на Иргизе И. В. Расторгуев, очень часто наезжавший в монастыри и, по жалобе настоятелей на невоздержанных иноков, священников и диаконов, жестоко наказывавший их шелепами. Этот не проезжал никогда, не наказав кого-нибудь, и страшен был по своей строгости»¹¹³.

Л. И. Расторгуев впервые появился в Екатеринбурге в качестве доверенного лица винного откупщика В. А. Злобина. Расторгуев имел свидетельство вольского купца 2-й гильдии, но буквально через пару лет переписался уже в 1-ю гильдию. Успехи на виноторговом поприще позволили ему получить не только особую милость Екатерины II в виде шейной медали «за усердие в пользу казны, оказанное при торгах на питейные откупа», но и сказочные барыши. Не испытывая стеснения в средствах, Расторгуев развернул в Екатеринбурге строительство грандиозного по местным меркам особняка, а с 1808 г. начал методично приобретать заводы: Каслинский, Верхне- и Нижнекыштымские, Шемахинский, Нязепетровский.

Естественно, что при Л. И. Расторгуеве староверие буквально расцвело на его предприятиях. Но не только: благодаря ему упрочились контакты уральских староверов с иргизскими старцами. По нашему мнению, канал бесперебойного «поступления» священников «иргизской исправы» в Екатеринбург был налажен при непосредственном участии Льва Ивановича. С конца XVIII в.

¹¹³ Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае. Т. 1. Саратов, 1888. С. 246.

беглые попы попадали на Урал в большом количестве и совершенно свободно проживали и служили в городе. Именно благодаря Расторгуеву оформилась отмеченная многими исследователями особенность уральского старообрядчества: независимость от московского беглопоповского центра (как, впрочем, и любых других). Значительные средства Расторгуев инвестировал в екатеринбургскую общину (например, на ремонт и благоустройство часовен и т. п.). Примечательно, но в документах его никогда не называли старшиной уральских беглопоповцев, хотя на деле именно Л. И. Расторгуев являлся фактическим лидером, определявшим внешнюю и внутреннюю политику местного староверия на протяжении первых двух десятилетий XIX в.

В 1816 г. старшая дочь Л. И. Расторгуева, Мария, вышла замуж за представителя хорошо известной на Урале старообрядческой семьи Харитоновых Петра Яковлевича (1794–1838), а еще через три года Расторгуев породнился с не менее известным семейством Зотовых, выдав младшую дочь, Екатерину, за сына управляющего Верх-Исетскими заводами Г. Ф. Зотова Александра (1797–1857).

Зотовы¹¹⁴. В начале 1720-х гг. А. Н. Демидов перевел на Невьянский завод семью Петра Зотовича Зотова – одного из тульских крепостных служителей. В ревизской сказке 1782 г. указаны 5 его сыновей, 2 дочери и 11 внуков. Старший сын, Федот, назван приказчиком, его братья, Кирилл и Иван, заводскими служителями, Харлампий — расходчиком.

После смерти С. Я. Яковлева и раздела в 1785 г. имущества между его наследниками приказчик Федот Петрович Зотов попадает на Уткинский завод (позже служил приказчиком Шуралинского завода). Вместе с ним переезжает семейство: жена, Татьяна Митрофановна, и дети – Поликарп, Григорий, Савва, Ульяна, Марья (старшая, Евфимия, уже выдана замуж за крестьянина Уткинского завода Степана Татаринова).

Когда И. С. Яковлев для лучшего управления своими предприятиями создал Главное Верх-Исетское заводское правление,

¹¹⁴ О Зотовых см.: Мамин-Сибиряк Д. Н. Город Екатеринбург. Исторический очерк // Город Екатеринбург : сб. ист.-стат. и справ. сведений по городу. Екатеринбург, 1889. С. 24–25, 27–29 ; Свистунов В. М. История Каслинского завода 1745–1900. Челябинск, 1997. С. 54–59 ; Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы – купцы екатеринбургские. Екатеринбург, 1998. С. 71–77 ; Трофимов С. В. Род и предки Г. Ф. Зотова в истории горнозаводского Урала // Третьи Татищевские чтения. Екатеринбург, 2000. С. 266–269 ; Трусов В. Взлет семьи Зотовых // Урал. следопыт. 2005. № 11. С. 6–11 ; Шкерин В. А. От тайного общества до Святейшего Синода. Декабрист С. Д. Нечаев. Екатеринбург, 2005. С. 97–100, 107–111, 128–129, 135–139.

утвержденное указом Берг-коллегии от 23 сентября 1798 г., Григорий Федотович Зотов (1775 – после 1838) переводится с Уткинского завода и становится главным управляющим вновь образованного Верх-Исетского горного округа. В эти же годы делают карьеру и другие его родственники, ставшие приказчиками: Савва Федотович – Шуралинского завода, Поликарп Федотович – Уткинского, а затем Режевского, племянник Тит Поликарпович – Режевского завода.



Г. Ф. Зотов.
С портрета начала XIX в.

Завершая тему родственных связей Г. Ф. Зотова, отметим, что он замечательно устроил судьбу не только своего сына, о чем уже говорилось, но и двух дочерей. Анастасия Григорьевна сочеталась браком с екатеринбургским купцом-старообрядцем Ефимом Федотовичем Казанцевым (1789–1848), а Елизавета Григорьевна стала женой еще одного деятельного представителя старообрядческого общества, купца Николая Киприановича Блохина (1807–1833).



Господский дом в Кыштыме. Современное фото

После смерти Л. И. Расторгуева его дочери-наследницы уговорили Г. Ф. Зотова заняться восстановлением «упавших» заводов. Формально с апреля 1823 г. предприятиями управляли мужья наследниц – П. Я. Харитонов и А. Г. Зотов, но фактическим руководителем округа был именно Григорий Федотович.

Его яркий талант администратора и огромный опыт, приобретенный за четверть века руководства Верх-Исетскими заводами, вскоре привели к ощутимым положительным результатам: каслинско-кыштымские заводы начали действовать гораздо эффективнее, а процесс производства был доведен «до настоящей степени совершенства».

Не оставался Г. Ф. Зотов в стороне и от старообрядческих дел. В результате его прямого покровительства к середине 1820-х гг. староверие в Каслинском округе заметно упрочилось. Этот факт настолько сильно не понравился властям, что стал одной из причин начала длительного судебного разбирательства над старообрядческой административной верхушкой Каслинского горного округа, длившегося с 1826 по 1834 г.

О значимости этого дела для верховной власти свидетельствует чрезвычайно высокий статус лиц, которые поочередно вели следствие (наделенных к тому же особыми полномочиями, вплоть до отмены судебных решений): флигель-адъютант Николай I полковник А. Г. Строганов, статский советник И. М. Сесаревский и действительный статский советник Бердников. Сам ход разбирательства, его перипетии и итоги обстоятельно изложены в упомянутой работе В. А. Шкерина. Не повторяясь, отметим главное: с осени 1826 г. до середины 1830-х гг. Г. Ф. Зотов находился под домашним арестом, который, правда, ничуть его не смущал. «Арестованный Зотов жил, ни мало не стесняя себя, делал что ему угодно, распоряжался своими делами, приглашал к себе кого хотел, слушал музыку – он был большой любитель ее, – тратил огромные деньги на картины и т. д.»¹¹⁵. Затем он был выслан в Кексгольм (ныне г. Приозерск, в северной части Ленинградской обл.), откуда частенько «тайно» приезжал в Петербург, где «жил на широкую ногу,водя знакомство с влиятельными людьми». Там и скончался в 1850-е гг.

Вместе с Г. Ф. Зотовым понес совершенно незаслуженное наказание П. Я. Харитонов, которого Д. Н. Мамин-Сибиряк оха-

¹¹⁵ Афанасьев Н. Я. Воспоминания // Ист. вестн. 1890. Т. XLI. С. 33.

актеризовал как «человека очень скромного и миролюбивого» и «совсем невинного в зотовских злодеяниях, но пострадавший как ответственное по заводам лицо»¹¹⁶. Харитонов приходился родственником не только Расторгуеву, но и Я. М. Рязанову (племянник жены последнего). Именно Я. Рязанов оказал Харитонову поддержку при выборе на пост городского головы Екатеринбурга, который Петр Яковлевич занимал с 1826 по 1829 г. Вероятно, именно родственные связи и авторитет в старообрядческом обществе самым плачевным образом повлияли на тяжесть приговора П. Я. Харитонову. Наказывая его, власти, таким образом, предупреждали, что подобное может произойти с любым уральским старообрядцем, какое бы высокое положение он не занимал.

В литературе существуют разные версии по поводу кончины сосланного в Кексгольм Харитонova. Однако еще в 1999 г. местные музейные работники обнаружили его могилу и установили точную дату смерти: «С наружной стороны ограды старого православного кладбища Кексгольма, на территории нынешнего Валаамского подворья, сохранился один из трех памятников, установленных на могилах самоубийц. На нем значится имя П. Я. Харитонova.

На надгробии, представляющем собой трехметровую стелу белого цвета, высечены точные даты рождения (29 июня 1794 г.) и смерти (31 декабря 1838 г.), а также нанесены элементы цветочного орнамента. Сверху когда-то крепилась небольшая металлическая пластина – вероятно, с изображением креста. Под именем Петра Яковлевича и датами его жизни начертано: «Со святыми упокой, Христе, душу раба Своего»¹¹⁷.

Более 20 лет (с середины 1810-х гг. до 1838 г.) Екатеринбургское объединение старообрядческих общин возглавлял Яким (Иоаким) Меркурьевич Рязанов (1777–1849). О его жизни написано немало¹¹⁸, поэтому постараемся акцентировать внимание лишь на интересующей нас теме. Со второй половины 1810-х гг. главной задачей, которую решал Я. М. Рязанов, была легитимизация

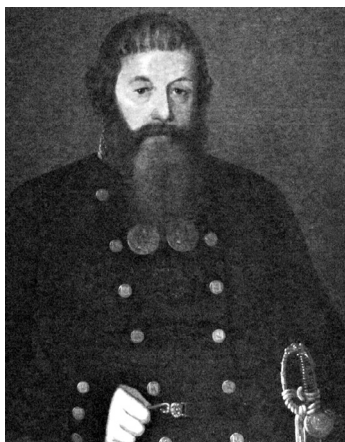
¹¹⁶ Мамин-Сибиряк Д. Н. Город Екатеринбург. Исторический очерк. С. 27, 29.

¹¹⁷ Новоселова Е. А. Кексгольм – уездный город Выборгской губернии. Первая половина XIX в. (Доклад на Приозерских краеведческих чтениях 1999 г.) // Вуокса. Приозер. краевед. альманах. Вып. 2. Т. 1. СПб., 2001. С. 212.

¹¹⁸ См., например: Мельников П. И. Очерки поповщины // Собр. соч. в 8 т. Т. 7. М., 1976. С. 358–375; Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы – купцы екатеринбургские. Екатеринбург, 1998; Главы городского самоуправления Екатеринбурга: исторические очерки. Екатеринбург, 2003. С. 78–87; Катаев И., свящ., Рязанова Л. Д., Кузьмин А. А. Свято-Троицкий кафедральный собор. Екатеринбург, 2004. С. 22–39.

старообрядческого общества горнозаводского Урала. После того как провалился так называемый «Рязановский проект» 1818 г. создания старообрядческой организации, независимой от церковных властей¹¹⁹, Рязанов несколько лет не проявлял особой активности.

В эти годы екатеринбургское общество исправно снабжалось беглыми попами с Иргиза. Попов было так много, что екатеринбургские старшины сдавали их «в субаренду» пермским и западносибирским старообрядцам. Этот бизнес приносил немалые доходы. Такое положение сохранялось до кончины Л. И. Расторгуева (1823), однако уже в середине 1820-х гг. Рязанов приходит к мысли, что наличие в Екатеринбурге освященной «походной церкви» позволяет вовсе отказаться от попов



Я. М. Рязанов.
С портрета 1840-х гг.



Усадьба Рязанова. Фото начала XX в.

¹¹⁹ См.: Байдин В. И. Общество старообрядцев Сибирского края в первой половине XIX в. (к вопросу о политической культуре российской провинции) // Культурное наследие Азиатской России : материалы I Сиб.-Урал. конгресса. Тобольск, 1997. С. 129–131.

«иргизской исправы» (а следовательно, и уплаты за них денег монастырским старцам). Поэтому в Екатеринбурге появляются беглые священники, которых «исправляют» в Никольском храме. И хотя в целом екатеринбургская община приняла это новшество спокойно, часть старообрядцев, пожалуй, впервые вызвала недовольство действиями Рязанова.

Определенные надежды на изменение существовавшего положения староверов появились у Я. М. Рязанова после посещения Екатеринбурга Александром I. Позже он с восторгом рассказывал С. Д. Нечаеву, что «государь изъявил свое желание, чтобы везде у старообрядцев отправлялась литургия. Это внушило им особенные надежды и умножило требования»¹²⁰.

В начале 1826 г. Рязанов побывал в Петербурге, где предложил новой администрации очередной проект легализации беглопоповской организации. В Екатеринбурге предполагалось создание старообрядческого духовного правления из старшин и священников «по выбору общества»¹²¹. Однако император просьбу отклонил и позволил вести речь только об единоверческих иереях.

У этой попытки было два важных последствия. Во-первых, по инициативе Я. М. Рязанова в конце 1828 г. в Екатеринбурге был созван собор, на котором он выступил с докладом, призвав согласиться с предложенным властями вариантом. Однако собор отверг эту идею, а самого Рязанова и его единомышленника Ф. Ф. Казанцева подверг осуждению. В январе 1829 г. Рязанов вновь поехал в столицу ходатайствовать о беглых попах. Ничего не добившись, в мае Я. М. Рязанов и Ф. Ф. Казанцев сложили с себя звание старообрядческих старшин.

Вторым следствием неудачной попытки 1826 г. стало то, что против Рязанова и Казанцева было возбуждено дело по факту «разглашения между православными высочайшего указа будто бы позволяющего записываться в старообрядцы и о пристанодержательстве беглого священника Шабурова». В литературе прочно закрепилось мнение, что «разглашенный» указ – это «Правила о попах и молитвенных домах» 1822 г., действительно считавшимися какое-то время секретными.

На самом деле речь шла совсем о другом документе – об упомянутом выше проекте 1826 г., представленном Рязановым на рассмо-

¹²⁰ Дневник С. Д. Нечаева // Брат. слово. 1893. Т. 2, № 18. С. 667–668.

¹²¹ Главы городского самоуправления Екатеринбурга. С. 82.

трение императора. Пермский епископ Дионисий (Цветаев) 18 августа 1826 г. информировал губернатора, что в приходе Буткинской слободы Шадринского уезда старообрядцы «разглашают» между православными, «что будто бы высочайшим указом дозволено записываться в старообрядцы, что **указ сей последовал по просьбе екатеринбургского купца Рязанова** (выделено нами. – С. Б., Ю. Б.), что оным позволено в старообрядческих часовнях, состоящих под попечительством того Рязанова, раскольническим попам исправлять все мирские требы и увольнять из православия людей по собственному желанию в раскольническую секту; что за самовольное уклонение для исправления мирских треб к раскольническим попам по прежним доносам приходских священников, с крестьян ничего не взыскивается и что указ о дозволении поступать в раскол, яко бы не объявляется для того, чтобы удержать народ в православии»¹²².

Дело явно было «заказным». И хотя, как позже вспоминал сам Я. М. Рязанов, по первому обвинению «как неприкосновенный к оному я и спрашиван не был», а по второму вопросу выяснилось, что у о. А. Шабурова был выданный полицией увольнительный билет¹²³, старообрядческого старшину в 1834 г. продержали месяц под арестом в Управе благочиния и приговорили к штрафу в 100 рублей. Основным же итогом этой «акции устрашения», предпринятой со стороны властей, стало то, что Я. М. Рязанова «устранили от всех общественных собраний, и на оных никто никогда не приглашал, но еще имя мое внесли в список людей опороченных»¹²⁴.

Несмотря на то, что «административные тучи» явно сгущались над его головой, Я. М. Рязанов в 1837 г. принял самое активное участие в подготовке и подаче прошения на имя императора, в котором предполагалось создание старообрядческой организации, священники для которой отбирались бы староверами из числа служителей официальной Церкви, но состояли бы «в ближайшем заведывании главного начальника горных заводов». Подобный проект даже в более либеральные времена выглядел бы слишком революционным, а уж во второй половине 1830-х гг. для петербургских чиновников он являл собой полное сумасшествие.

Расследование этого «проступка» не заставило себя долго ждать. Все лица, подписавшие документ, в конце 1837 г. вызыва-

¹²² К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1905. № 19. С. 641.

¹²³ ГАСО. Ф. 8. Оп. 1. Д. 798. Л. 345.

¹²⁴ Там же.

лись на аудиенцию к горному начальнику В. А. Глинке «для отобрания у них отзывов» о произошедших событиях. При этом генерал Глинка, очередной раз предложивший Якиму Меркурьевичу перейти в единоверие, «намекнул», что в случае отказа могут возникнуть проблемы с организованными Рязановым предприятиями по поискам и добыче золота.

Примечательно, что вскоре действительно началось расследование по делу о нахождении на Воскресенском прииске Мариинского округа Томской губернии, принадлежавшем компании екатеринбургских купцов (Рязанова, Баландина, Казанцева и др.), рабочих без «узаконенных видов», поборах, несправедливых наказаниях работников и т. п., которое предполагали передать из екатеринбургского суда в Сенат¹²⁵. В деталях повторялась история Г. Зотова и П. Харитонова.

Очередной удар последовал в марте 1838 г., когда император утвердил предложения, по которым екатеринбургским и другим заводским купцам и всем раскольникам, имеющим свидетельства на право торговли, запрещалось всякое участие в старообрядческих делах под угрозой лишения этого права и предания суду¹²⁶.

25 июля 1838 г. Я. М. Рязанов в письме на имя генерал-лейтенанта В. А. Глинки изъявил «искреннее желание» перейти в единоверие, выдвинув в качестве главного условия выбор общиной «подходящего» священника, который «будет отправлять богослужение по нашему желанию, как до сего у нас было; по старопечатным книгам, и как оно ныне совершается в единоверческих церквях»¹²⁷. Показательна моментальная перемена отношения властей к Я. М. Рязанову (в духе политики «кнута и пряника»): в ноябре 1839 г. разрешено освятить первый придел Рязановской церкви (до этого много лет стоявшей опечатанной), кладутся «под сукно» все материалы о злоупотреблениях на сибирских золотых приисках, в 1840 г. Рязанов награжден золотой медалью на Владимирской ленте «за усерднейшее содействие, оказываемое к обращению раскольников на путь истины», в 1841 г. его вновь избирают городским головой на трехлетний срок (до этого он дважды занимал этот пост в «александровское» время – в 1814–1817 и 1820–1823 гг.). В 1845 г. Рязанов перенес тяжелый инсульт, после чего, частично парализованный,

¹²⁵ ГАСО. Ф. 108. Оп. 1. Д. 5. Л. 9–10 об.

¹²⁶ Главы городского самоуправления Екатеринбурга. С. 86.

¹²⁷ ГАСО. Ф. 25. Оп. 1. Д. 2284. Л. 153.



Рязановская церковь в Екатеринбурге. Современное фото

он почти не выходил из дома и не занимался делами. Скончался этот выдающийся человек 14 декабря 1849 г.

Здесь уместно затронуть вопрос о сущности уральского единоверия. Прежде всего необходимо отметить существование в 1830–1840-е гг. (и позже) на горнозаводском Урале двух основных течений среди единоверцев. К первому принадлежали прихожане старейшей на Урале Спасской (Толстиковской) единоверческой церкви. Старшинами этого общества были свояки И. С. Верходанов и С. Ф. Черепанов (женатые на дочерях Я. Ф. Толстикова). Это были «образцовые» единоверцы, во всем следовавшие установленным правилам и не доставлявшие хлопот епархиальным властям.

Второе направление екатеринбургского единоверия представляли прихожане Троицкой (Рязановской) церкви, состояние которых в эти годы можно определить как «единоверцы поневоле» (их, кстати, было в разы больше, чем «толстиковцев»). Эту «партию» возглавляли бывшие руководители старообрядческого общества Я. М. Рязанов, Г. Ф. Казанцев, М. И. Коробков, А. Т. Рязанов.

Между общинами существовала не просто неприязнь – вплоть до середины века шла тихая война, иногда принимавшая откры-



Г. Ф. Казанцев.
С портрета конца 1830-х гг.

тый характер. Так, например, в 1848 г. «рязановцы», оставшись без священника о. А. Коровина, скончавшегося от холеры, ничуть не смущаясь тем, что у «толстиковцев» служит лишь один иерей, переманили того в свой храм. Руководители Спасской общины обращались во все инстанции, но все было напрасно – попа им не вернули¹²⁸. Одним из самых последовательных врагов «рязановцев» выступал попечитель Спасской церкви И. С. Верховданов, который еще в 1830-е гг. писал на старообрядческих старшин доносы и продолжил это занятие после их перехода в единоверие, обвиняя во всевоз-

можных грехах. Показательно, но даже кладбища у екатеринбургских единоверцев были разные.



Усадьба Казанцевых в Екатеринбурге

¹²⁸ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1905. С. 757.

В июле 1864 г. именно «рязановцы» преподнесли властям неожиданный «сюрприз», подав прошение Александру II о назначении в Пермскую епархию епископа-единоверца, независимого от правящего архиерея. Подписали это прошение дети и внуки прежних старообрядческих старшин Г. Ф. Казанцев, И. Я. Рязанов, Е. Я. Рязанов, Я. И. Расторгуев и другие. В ответе, пришедшем из столицы в декабре того же года, достаточно корректно говорилось о невозможности осуществления подобных просьб¹²⁹.

Конфликтная ситуация между Спасской и Троицкой единоверческими общинами сохранялась вплоть до 1870-х гг. и пошла на спад лишь тогда, когда определяющую роль в общинах стали играть представители третьего поколения уральских единоверцев.

Китаевы¹³⁰. Егор Артемьевич Китаев родился в 1783 г. (по другим данным – в 1785 г.) в семье мастерового. Лейб-медик Д. К. Тарасов, сопровождавший императора Александра I в 1824 г. в поездке по Уралу и оставивший любопытные воспоминания об этом, сообщал, что Е. А. Китаев был «воспитанником и учеником Григория Зотова», а после того как Зотов «получил увольнение от своего господина Яковлева» и оставил пост управляющего Верх-Исетским округом, именно Китаев занял это место, продолжая одновременно руководить и Верх-Исетским заводом¹³¹.

Энергичный и деятельный, волевой и настойчивый, отменный знаток заводского дела, Китаев столь же образцово, как и его предшественник, занимался обширным заводским хозяйством. Кроме того, он снискал известность, как изобретатель, сконструировав в 1823 г. машину для обработки золотоносных песков¹³².

Знали Е. А. Китаева и как ревностного старообрядца, причем не рядового, а как одного из руководителей уральского староверия в 1820–1830-е годы. Именно Е. Китаев в начале 1820-х гг. активизировал деятельность Екатеринбургского старообрядческого общества по поиску новых священников, для чего посылал доверенного человека в Москву¹³³. После кончины в 1832 г.

¹²⁹ Катаев И., свящ., Рязанова Л. Д., Кузьмин А. А. Свято-Троицкий кафедральный собор. С. 45.

¹³⁰ О Китаевых см.: Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы – купцы екатеринбургские. С. 47, 122 и в приложении к этой монографии – Генеалогические схемы. Схема № 28.

¹³¹ См.: Злоказов Л. Д., Семенов В. Б. Старый Екатеринбург: город глазами очевидцев. Екатеринбург, 2000. С. 139.

¹³² См.: Козлов А. Г. Творцы науки и техники на Урале. Свердловск, 1981. С. 52.

¹³³ Об этом см. в гл. 3.

Ф. Ф. Казанцева Егор Китаев занимает место старообрядческого старшины, став фактически вторым лицом в уральской организации беглопоповцев (вслед за Я. М. Рязановым). Естественно, что теперь каждый шаг Китаева, и без того не обделенного «вниманием» миссионеров, пристально изучается властями, несомненно, искавшими любой повод для оказания давления. Так, в письме С. Д. Нечаеву от 9 сентября 1835 г. архиепископ Аркадий (Федоров), словно бы между прочим, замечает: «С верх-исетским управляющим еще не виделся. Время бы ему образумиться или образумить его»¹³⁴.

В 1837 г. Китаев участвует в последних попытках достичь компромисса с властями: 31 мая он лично передает «Записку старообрядцев, находящихся на Урале» К. И. Арсеньеву – ученому-экономисту, одному из воспитателей цесаревича, сопровождавшего наследника русского престола великого князя Александра Николаевича в путешествии на уральские заводы, дополнив ее сопроводительным письмом к самому Константину Ивановичу¹³⁵. На 10 листах «Записки...» обстоятельно изложена история старообрядчества с давних времен, систематизированы все благоприятные для староверов указания, распоряжения и законоположения правительства, из чего следует вывод, что нынешние просьбы о признании прав на уважение к их вере и непритеснениях за нее вполне законны. А в ноябре того же года Е. А. Китаев ставит свою подпись под прошением генералу Глинке о возможности старообрядцам иметь попов, независимых от официальной церкви¹³⁶.

Примечательна характеристика, которую дал Егору Артемьевичу архиепископ Аркадий, внимательнейшим образом отслеживавший все детали этой истории: «из объяснения сего видно, что с ним советовались и просили его о приготовлении прошения здешние купцы из числа почетных раскольнических старшин; следовательно, он сам Китаев есть между ними, как путевождь, и имеет первенство, когда и почетнейшие из раскольников к нему обращались в составлении прошения для них»¹³⁷. Руководителем екатеринбургского общества старообрядцев Е. А. Китаев оставался вплоть до своей кончины в 1840 г.

¹³⁴ Выписки из Нечаевского архива // Старина и новизна. 1905. Кн. 9. С. 263.

¹³⁵ См.: Курочкин Ю. М. Уральские находки. Свердловск, 1982. С. 213.

¹³⁶ Подробнее об этом см. в гл. 3.

¹³⁷ К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1905. № 19. С. 644.

Несколько слов следует сказать и о семействе Егора Артемьевича. Его первой женой была Пелагея Денисовна (ок. 1779–1822), от брака с которой родилось 6 сыновей и дочь: Павел – в 1840-е гг. приказчик Режевского завода, Иван – приказчик Уткинского завода, Константин – помощник управляющего Режевского завода, Петр, Владимир, Фома, Анастасия.

Кстати, благодаря дочери Е. А. Китаев в 1838 г. породнился с Рязановыми: мужем Анастасии (ок. 1820–1899) стал сын Якима Меркурьевича Иван Рязанов (ок. 1814–1880). В 1823 г. вдовец Е. А. Китаев женился вторично, и от этого союза его потомство увеличилось вдвое – еще 2 дочери и 5 сыновей: Лариса, Олимпиада, Африкан, Никандр, Александр, Авенир, Аскалон.

Во второй половине 1830-х – начале 1840-х гг. старшиной старообрядческого общества был также племянник Я. М. Рязанова, Аника (Иоанникий) Терентьевич Рязанов (ок. 1800–1857). С именем этого человека связана показательная история открытого давления властей на уральских старообрядцев.

В 1832 г. А. Т. Рязанов подавляющим большинством голосов был выбран на должность городского головы. Но еще за несколько месяцев до этого пермский губернатор получил официальную бумагу за подписью министра финансов, подтверждающую высочайшее повеление «о неопределении из раскольников в общественные должности там, где есть православные»¹³⁸. Вскоре после выборов губернатор получил информацию о том, что император остался весьма недоволен тем, что «ко вреду православия продолжает быть в Екатеринбурге градским главою раскольник купец Аникий Рязанов»¹³⁹. Естественно, губернатор потребовал от горного начальника Протасова немедленного отстранения Рязанова от занимаемой должности. Однако подполковник Протасов хорошо понимал реальное положение вещей в городе и потому он со всей прямотой доложил министру финансов Е. Ф. Канкрину, что среди екатеринбургских купцов большинство составляют старообрядцы, а потому занятие выборных должностей только сторонниками официальной церкви невозможно. Более того, он вообще не знает правил, как отстранить человека, избранного обществом¹⁴⁰.

¹³⁸ Главы городского самоуправления Екатеринбурга. С. 98.

¹³⁹ Агеев С. С., Микитюк В. П. Рязановы – купцы екатеринбургские. С. 86.

¹⁴⁰ Там же.

В результате Аника Терентьевич полностью дослужил свой срок. Однако в 1835 г. А. Т. Рязанов, избранный на новое трехлетие, не был утвержден в должности градоначальника (как и другой кандидат – старовер Н. В. Калашников). Формальным поводом к этому стало одобренное Николаем I в октябре 1834 г. положение о недопущении «раскольников к должностям по выборам, с коими соединена власть».

Екатеринбургское купечество не стало долго сопротивляться: в 1835 г. городским головой был избран православный А. В. Дрозжилов, но большинство гласных по-прежнему были из старообрядцев. В 1838 г. демонстративно выбрали единоверца С. Ф. Черепанова, зная, что тот по состоянию здоровья и наличию судимости не мог занимать пост городского головы. Когда Черепанов взял «самоотвод», то на эту должность избрали не очень состоятельного и совсем не авторитетного, зато православного И. Ф. Савельева, а вот его заместителем стал старовер Я. Я. Рязанов.

Возвращаясь к судьбе А.Т. Рязанова, отметим, что в июне 1845 г. он все же перешел в единоверие. Два года спустя коммерции-советник, потомственный почетный гражданин и 1-й гильдии купец А. Т. Рязанов снова был выбран городским головой Екатеринбурга, что не вызвало в этот раз никаких возражений со стороны верховной власти.

Завершить рассказ о старшинах Екатеринбургского общества нам бы хотелось словами Д. Н. Мамина-Сибиряка: «Мы не думаем приписывать такой крутой поворот [к единоверию] исключительным успехам противораскольниковой миссии, или деятельности преосвященного Аркадия, – нет: причины лежали глубже, и крепкая, вековыми устоями сплоченная, масса раскола пошатнулась в самых основаниях, благодаря скрытой работе невидимых родников и подземных ключей. Широкая предприимчивость вывела вожakov [старообрядчества] из прежнего замкнутого состояния, явились новые культурные формы, и, наконец, пробилась первая зелень начинавшегося образования... В раскольниковом мире происходило гибельное разделение, раздор и те недоразумения, которые продолжают дробить все мельче и мельче некогда сильное тело. То, чего не могли сделать никакие внешние насилия, устроилось само собой, скрытым внутренним путем»¹⁴¹.

¹⁴¹ Мамин-Сибиряк Д. Н. Город Екатеринбург. Исторический очерк. С. 40.

§ 5. Основные центры старообрядчества горнозаводского Урала во второй половине XIX – начале XX в.

Ответом староверов на усиление давления на них в 1840-х гг. государства и официальной Церкви стало появление большого количества тайных моленных домов, которые выглядели не столь внушительно, как старые часовни, но зато были хорошо законспирированы и позволяли отправлять богослужение в относительной безопасности.

Даже в случае обнаружения такой моленной, властям предстояло серьезно потрудиться, чтобы доказать, что там совершаются общественные богослужения. Одним из множества примеров тому может служить «Дело о постройке в д. Южаковой Башкарской волости Верхотурского уезда в ограде Егора Овчинникова часовни».

Обстоятельства дела таковы: в 1861 г. на усадьбе государственного крестьянина старообрядца Е. Т. Овчинникова (78 лет) было обнаружено отдельное помещение для моления, «нижние бревна строения старые, а верхние и крыша новые. Внутренность здания состоит из одной комнаты, длина и ширина которой 4,5 сажени. В комнате этой одна чугунная печь и окон два.

В комнате оказалось семь икон с надписями: 1. Фрола, Власия, Медоста и Лавра, 2. Скорбящей Богоматери, 3. Вседержителя, 4. Воскресение Христово, 5. Николай Чудотворец, 6. Благовещение Богородицы, 7. Введение Богородицы во храм. Иконы поставлены на устроенной в здании полке и обращены на восточную сторону...»¹⁴².

На допросах Е. Т. Овчинников показал, что «прежде была у него раскольническая молельня, построенная в 1822 г., и в 1845 г. она была запечатана, и бывшие в ней иконы отобраны. Но как это [помещение] несколько пришло в ветхость, то вместо этой выстроил новое здание для проживания его самого, и не для собрания раскольников»¹⁴³.

Следствие по этому делу тянулось до 1866 г. В результате доказать факт, что моленная общественная, так и не удалось. Поэтому Верхотурский уездный суд постановил обвиняемого Овчиннико-

¹⁴² ГАСО. Ф. 105. Оп. 3. Д. 206. Л. 30–30 об.

¹⁴³ Там же. Л. 30 об.

ва «на основании 304 статьи 2-й части XV тома Свода законов уголовных (изд. 1857 г.) отставить от дела свободным»¹⁴⁴.

Не совсем обычная история произошла с часовней в д. **Лая**, переданной единоверцам в середине 1840-х гг. В апреле 1862 г. местные старообрядцы и «мнимые единоверцы» под предлогом ветхости здания самовольно вынесли из него иконы, книги, церковную утварь и разобрали по домам. Примечательно, что руководил «операцией» староста единоверческой часовни Никон Бердышев. Следствие по этому делу, которое вначале было вялотекущим, значительно активизировалось после того, как в 1869 г. из Синода поступило распоряжение на имя епископа Неофита (Соснина) с требованием немедленно разобраться в ситуации¹⁴⁵.

Выяснилось, что Бердышев и другие жители Лаи приняли единоверие около 1850 г. «по принуждению». В начале 1860-х гг. под влиянием возвратившегося из ссылки лидера местного староверия Трифона Семенова они «вернулись в раскол», а раз так, то единоверческую часовню было решено «упразднить». Вернуть книги и иконы бывшие единоверцы наотрез отказались поскольку совершенно справедливо «считают их своими, которые внесены были ими в часовню до обращения ее из раскольников в единоверческую». При этом оказалось, что уже давно «единоверцы Лайской деревни, за ветхостью своей часовни и по склонности к расколу, самочинно отправляют богослужения в домах обывателей Ивана Абрамова Бердышева, Федора Мартынова Лисина и Мартына Дорофеева Бердышева»¹⁴⁶.

Несмотря на все увещания священников, лайские жители отказались «вернуться к единоверию». Распоряжение об устройстве здесь нового единоверческого храма так и осталось на бумаге. За давностью лет и смертью основных фигурантов в 1896 г. дело было сдано в архив, так ничем и не завершившись.

В конце XIX в. в Лайской деревне существовала старообрядческая молельня в доме крестьянина Ивана Никонова Бердышева (сына бывшего старосты единоверческой часовни)¹⁴⁷.

В самом **Нижнелайском заводе** обширная деревянная молельня была построена в конце 1883 г. в усадьбе крестьянина А. Ф. Кудрявцева (с разрешения властей). Правда, местный священник до-

¹⁴⁴ Там же. Л. 31.

¹⁴⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 17. Л. 6 об.

¹⁴⁶ Там же. Л. 33.

¹⁴⁷ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 55.



Нижнелайский завод. Фото конца XIX в.

носил начальству, что «документ на постройку этой часовни весьма сомнителен» (отношение пристава Селиверстова от 23 октября 1883 г. за № 124), ибо заканчивается словами: «предписание это не разглашать и копий с оного не выдавать». Однако, насколько нам известно, рапорт священника последствий для Лайского старообрядческого общества не имел¹⁴⁸.

Малые размеры новых моленных зачастую приводили к тому, что старообрядческие общины (причем не только в крупных населенных пунктах, но и в небольших поселениях) стали разделяться. Возможно, первоначально это было связано лишь с «техническими» вопросами (вместительностью культовых помещений). Но вскоре на процесс разделения все больше стали влиять личностные разногласия между наставниками отдельных молен и некоторые различия при проведении старообрядцами тех или иных обрядов.

Пытаясь компенсировать потерю часовни, старообрядцы **Висимо-Шайтанского завода** во второй половине XIX в. принялись за активное устройство помещений для общественного богослужения. В 1885 г. в заводском поселке насчитывалось 5 моленных домов (два больших, именовавшихся «соборами» и три малых)¹⁴⁹.

Главная часовня (Лупинская) располагалась неподалеку от прежней моленной (перестроенной в единоверческий храм), в доме мастерового И. Ф. Рассадникова (по «уличной» фамилии – Лупина). Сюда по большим праздникам народа собиралось значительно больше, чем к единоверцам. Как писал священник-миссионер

¹⁴⁸ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 107. Л. 51.

¹⁴⁹ Там же. Д. 5. Л. 30–33.

«на Пасху, в Рождество, Богоявление и “Николины дни” сектанты решительно не вмещаются в собор этот, а потому стоят в нем попеременно: задние постепенно заступают места передних»¹⁵⁰. Очевидно, отмеченная теснота помещения стала основной причиной переезда этого «собора» в специально построенное в 1888 г. здание, находившееся в усадьбе крестьянина А. И. Лисина.

Наставники главной часовни менялись довольно часто. Так, в источниках только в середине – конце XIX в. в числе настоятелей встречаются имена Максима Долгих, Захара Рассадникова, Иоакима Баклыкова (Корнеева), Давида Горбоносова (Скороходова), Степана Михалева, его сына Ивана Михалева. В 1870-е – начале 1880-х гг. в этой часовне настоятельствовал и Николай Васильевич Сторожев (мастеровой Черноисточенского завода, с рождения проживавший в Висимо-Шайтанском), более известный как отец Макарий. Нам неизвестны причины, по которым Сторожев разошелся с обществом Лупинской часовни и покинул их. С большой вероятностью можно предположить, что проблема касалась обрядовых тонкостей, так как после ухода о. Макарий завел собственный молебельный дом, который вместе с ним стала посещать часть висимо-шайтанских старообрядцев.

Зиновий Максимович Соловьев – еще один наставник, который ранее «принадлежал к Лупинскому собору». Мотивы его ухода из общества также неизвестны. По информации миссионеров, «за Соловьевым заметили что-то предосудительное». Удалившись из большой часовни, З. М. Соловьев организовал молебню в своем доме, но число прихожан было не очень значительным.

Еще одна висимо-шайтанская часовня, которая тоже имела статус «главной», располагалась в усадьбе Матроны Афанасьевны Поповой, известной в народе, как «отец Матрентий»¹⁵¹. «Собор» этот миссионеры не без сарказма называли аристократическим, привилегированным, отмечая, что «о. Матрентий» имеет много богатых прихожан, среди которых были не только «важные лица местного раскольникового поселения», но и «туземные (то есть иногородние) купцы»¹⁵².

¹⁵⁰ Там же. Л. 30.

¹⁵¹ Прозвище это наставница получила «с легкой руки» Н. М. Мамина (отца писателя Д. Н. Мамина-Сибиряка), с 1852 по 1878 гг. служившего священником в Висимо-Шайтанском заводе См.: Урал: Сборник Зауральского края, посвященный памяти писателя Д. Н. Мамина-Сибиряка. Екатеринбург, 1913. С. 75–76.

¹⁵² ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 5. Л. 31.

Пятой была молельня, устроенная в доме Егора (Георгия) Перфильевича Соловьева, который сам и исполнял функции наставника. Однако после смерти в начале 1890-х гг. хозяина/настоятеля здание утратило функцию молитвенного дома.

Похожие процессы происходили в другом центре уральского староверия – **Ревдинском заводе** среди старообрядцев некогда единой общины. После того как в 1838 г. беглопоповская часовня перешла в собственность единоверцев, старообрядцы, согласно утверждениям священников-миссионеров, «собирались на моления в приспособленных по случаю частных домах». Так, например, в декабре 1838 г. пермский гражданский губернатор И. Огарев обратил внимание горных властей о дошедшей до него информации, «что в Ревдинском заводе раскольник Федот Ильин Казанцов, выдворенный с Рождественского завода, в своем доме, при собрании в немалом числе раскольников, отправляет вечерни, всенощныя, молебны и прочее»¹⁵³. Интересен ответ генерала В. А. Глинки: он приказал заводскому исправнику «воспретить и не позволять раскольникам собираться к Казанцову и другие частные дома для молений», но на предложение губернатора начать против старообрядца следствие заметил, «что такое изследование было бы противно 46 статье того же тома законов (XIV-го) потому, что в поступке Казанцова, выражающее собственное мнение раскольников в их вере, за которые они по этой статье не должны быть преследуемы»¹⁵⁴. Понятно, что при таком подходе к делу самого горного начальника старообрядцы весьма скептически отнеслись к призывам ревдинского исправника «не собираться в частные дома».

В 1888 г. ревдинские староверы обзавелись специально построенной часовней¹⁵⁵, однако уже через несколько лет в Ревде «неожиданно» для православных священников было выявлено сразу несколько «новых» крупных культовых сооружений. В отчете миссионера о состоянии раскола в волости за 1895 г. говорится, что только в самом Ревдинском заводе насчитывается три старообрядческих моленных: 1) на задах усадьбы крестьянина Дмитрия Игнатьева Богомолова, отдельно от жилых помещений и с особым входом с улицы; 2) при доме Сильвестра Исидорова Шумкова;

¹⁵³ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 10. Л. 1.

¹⁵⁴ Там же. Л. 3.

¹⁵⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 5. Л. 30.

3) в доме крестьянской вдовы Пелагеи Никитиной Баженовой женский скит с моленной, поддерживаемый екатеринбургскими купцами Бородиными¹⁵⁶. В начале XX в. к ним добавилась моленная, расположенная в усадьбе крестьянина М. Г. Заколюкина. Состоявшие при этих моленных наставниками Павел Свалов и Сильвестр Шумков, «вместе с именуемой старицей-черноризницей Пелагеей Баженовой, считаются руководителями ревдинских старообрядцев»¹⁵⁷.

В конце 1870-х гг. в **Черноисточинском заводе** тайно от властей было возведено каменное двухэтажное здание, где несколько лет проводились богослужения. В 1895 г. старообрядцы попытались получить на открытие часовни дозволение начальства, представив ее «вновь устроенной», но, так и не дождавшись разрешения, продолжали молиться нелегально¹⁵⁸.



Вид на пруд Черноисточинского завода. Рисунок Людвиг. Середина XIX в.

По причине большой удаленности от этой часовни для жителей Нагорной части заводского поселка в доме крестьянина Родиона Беломестных была устроена другая небольшая молельня¹⁵⁹.

¹⁵⁶ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 49.

¹⁵⁷ Отчет Екатеринбургского епархиального миссионера за 1901 г. Екатеринбург, 1902. С. 17–18.

¹⁵⁸ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 53.

¹⁵⁹ Там же. Л. 54.

Прошение о ее постройке было подано еще в 1885 г., но положительное решение власти приняли только в 1889 г.¹⁶⁰

Когда в **Верхнем Тагиле** обветшала старая часовня, местные жители Евгений Киселев и Павел Чистяков в 1881 г. ходатайствовали перед властями с просьбой устроить новый молельный дом на земле, принадлежащей их одноверцу крестьянину Молодцову¹⁶¹. Разрешение было получено, и вскоре в заводском поселке была выстроена большая старообрядческая часовня, освященная во имя иконы Знамения Пресвятой Богородицы. В это время руководителями общины были уставщик Тимофей Моисеевич Ломаков, головщик Гавриил Михайлович Медведев, староста часовни Никифор Михайлович Ломаков. Несколько позже место наставника верхнетагильского общества старообрядцев занял черноризец Антоний (Поздняков).

Единственная часовня (Мягковская), оставшаяся в распоряжении старообрядцев **Быньговского завода**, в апреле 1867 г. была запечатана Екатеринбургским исправником Герасимовым, но уже в октябре 1868 г. «неизвестно по чьему распоряжению» была открыта вновь¹⁶². Старшинами по-прежнему были представители семейства Мягковых: Михаил Венедиктович (1816 г. р.), Филипп Вавилович (1840 г. р.), Мирон Севастьянович (1843 г. р.). Наставниками в этой часовне служили А. Захватошин, С. И. Мельников, П. П. Костоусов¹⁶³.

Хотя, как отмечалось ранее, основные часовни быньговских староверов к середине XIX в. перешли к единоверцам, очевидно, что старообрядцы долго воспринимали их как «свои». Так, например, именно в единоверческой часовне в 1880–1890-е гг. вполне легально (!) служил «раскольнический вожак» Быньговского завода Серапион Иванович Мельников, который лишь в конце 1890-х гг. получил место наставника Мягковской часовни¹⁶⁴.

В 1894 г. общество старообрядцев Быньговской часовни также не избежало раскола: Михаил Ефимович Мягков осудил наставника П.П. Костоусова, старосту М. С. Мягкова и начетчиков за то, что они допускают в моленный дом людей в «неприличном виде»

¹⁶⁰ РГИА. Ф. 1284. Оп. 221. 1885 г. Д. 3. Л. 1–28.

¹⁶¹ Там же. Оп. 221. Д. 66.

¹⁶² Христюлов М. Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода. (К юбилею столетия храма) // ЕЕВ. 1897. № 1. С. 19

¹⁶³ Отчет епархиального миссионера о состоянии и численности раскола в Екатеринбургской епархии за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 10. С. 152.

¹⁶⁴ Там же. С. 19–20.

(в калошах и визитках – «род сюртука с вырезом спереди»). После этого разрыва М. Е. Мягков устроил в своей усадьбе новую моленную, куда допускались лишь те, кто не носил «немецкой одежды». Наставником здесь был сам хозяин¹⁶⁵.

Кстати, благодаря сохранившимся с максимальной полнотой сведениям исповедальных ведомостей быньговской Николаевской церкви, на примере Быньговского общества можно проследить динамику численности старообрядцев на значительном промежутке времени и попытаться объяснить основную причину ошибок официальной статистики учета староверов, а также сделать ряд наблюдений и обобщений¹⁶⁶ (табл. 3).

Таблица 3

Приход Быньговской Николаевской церкви

Годы	Всего проживает людей	В том числе староверов	Процент от общего числа	В том числе православных	Из них не бывших на исповеди и у причастия*	Процент от числа православных
1820	3584	2028	56,6	1556	1053	67,6
1825	3661	2193	56,8	1668	1207	72,3
1830	4127	2322	56,25	1805	1004	55,6
1835	4341	2478	57,0	1863	771	41,3
1840	4550	2383	52,3	2167	864	39,9
1845	4569	2364	51,7	2205	546	24,7
1850	4542	2032	44,7	2510	1120	44,6
1855	4576	1983	43,3	2593	963	37,1
1860	4877	2074	42,5	2803	1407	50,2
1865	4825	2081	43,1	2744	1762	64,2
1870	4993	2154	43,1	2839	1840	64,8
1875	4997	2261	44,5	2728	1758	64,4
1880	4927	2324	47,1	2603	1921	73,8
1885	4904	2173	44,3	2731	1982	72,5
1890	4814	2113	43,9	2701	2121	78,5
1895	4930	2019	40,9	2911	1927	66,2

Примечание: * В это число не вошли не бывшие на исповеди и у причастия «по малолетству».

¹⁶⁵ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 46.

¹⁶⁶ Таблица построена на материалах: Ведомости о движении народонаселения в приходе Быньговской Николаевской церкви за 1800–1896 гг. / М. Христолюбов. Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода // ЕЕВ. 1897. № 2. С. 56–63.

Графически эти данные можно представить так (рис. 1).

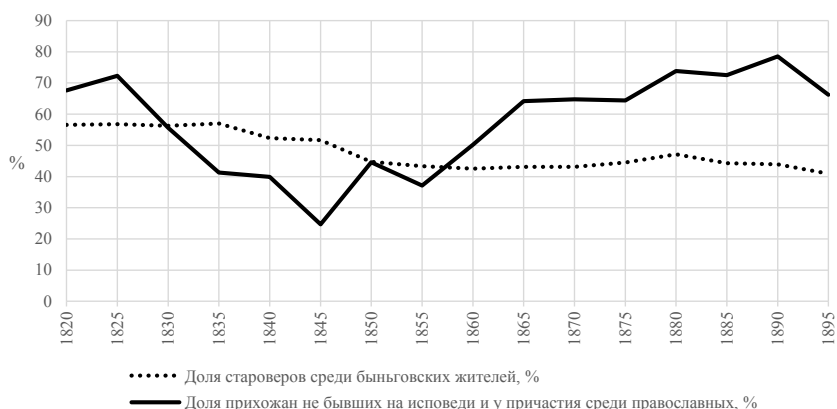


Рис. 1. Изменение в Быньговской общине старообрядцев

Анализируя приведенные материалы, следует отметить несколько важных моментов:

1. Стабильность абсолютного числа старообрядцев Быньговского завода на протяжении почти всего рассмотренного периода, при снижении (в процентном выражении) их доли от общего числа жителей.

2. Большое число «православных», не бывавших на исповеди и у причастия, которое в отдельные годы превышает 2/3 от общего количества сторонников официальной церкви. Конечно же, в ряде случаев исповедоваться и причаститься у православного священника человеку могли помешать объективные обстоятельства. Однако, на наш взгляд, значительная часть этих людей и были латентными старообрядцами, которые хотя раскольниками не считались, но, по меткому выражению Д. Н. Мамина-Сибиряка, «сильно прикержачивали».

3. Некоторое уменьшение числа старообрядцев во второй половине 1840-х гг. мы однозначно связываем с переходом части из них в единоверие. Первоначально 200 быньговских единоверцев были приписаны к приходу Невьянской единоверческой Рождество-Богородицкой церкви (освященной в 1844 г.), а когда их количество возросло, в Быньгах построили свой единоверческий храм (освящен в 1899 г., прихожан 452 человека).

4. Примечательно, но в эти же годы в разы уменьшается и количество людей, не бывавших на исповеди. Возможно, это связано с «закручиванием гаек» в Николаевскую эпоху. Характерно, что как только нажим со стороны властей ослаб, число быньговцев, не посещающих православный храм, вновь быстро увеличилось.

5. Хотя по другим населенным пунктам горнозаводского Урала мы не располагаем столь исчерпывающими данными, можно утверждать, что Быньговский завод не представлял из себя чего-то уникального и что аналогичные процессы происходили в большинстве других уральских заводских поселков.

Лишенные в 1840-е гг. основных культовых зданий старообрядцы **Верх-Нейвинского завода** были вынуждены собираться на моления в старой деревянной часовенке «на горе». Лишь в 1884 г. с дозволения начальства в Верх-Нейвинском поселке появилась новая старообрядческая часовня¹⁶⁷.

Общество верх-нейвинских староверов, как и общины в других горнозаводских поселках, не избежало разделения: в доме крестьянина О. Ф. Мельникова в последней четверти XIX в. была устроена еще одна небольшая моленная (без дозволения начальства)¹⁶⁸.

Староверы **Каслинского завода** с середины XIX в. обзавелись несколькими обширными моленными в помещениях, предоставленных местными «богатеями» И. П. Дунаевым, А. и С. Малоземовыми, М. И. Белиньковым. Эти «дома особенные, не жилые, с иконостасами на стенах, но такого вида, как бывает в часовнях, без алтарей»¹⁶⁹. Правда, уже в начале 1860-х гг. часть этих зданий перешла к «австрийцам», активно «осваивавшим» район. В 1880-е гг. в распоряжении часовенных остался лишь один моленный дом, находившийся на усадьбе М. И. Белинькова, где наставником служил С. И. Заколяпин¹⁷⁰. Только в 1894 г. у каслинцев появилась новая часовня, построенная с дозволения властей (на усадьбе И. С. Заколяпина им было разрешено обратить в моленную жилой дом, но они возвели новое здание).

Как и многие другие старообрядческие общины, каслинская тоже испытала проблемы, связанные с «раздорниками». А. Г. Заколяпин, очевидно, попал под влияние радикальных беспоповцев,

¹⁶⁷ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 48; РГИА. Ф. 1284. Оп. 221. 1884 г. Д. 6. Л. 1–6.

¹⁶⁸ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 48.

¹⁶⁹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 594. Л. 10.

¹⁷⁰ *Колегов Д. С.* Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 19. С. 577.

а потому начал пропагандировать немоление за царя, требовал отлучить от часовни «слуг антихристовых, т. е. всех табачников, людей носивших картузы со светлыми козырьками и сапоги с высокими подборами»¹⁷¹. Однако «переворот» не удался, и Заколяпину пришлось покинуть Касли и перебраться «за Тюмень».

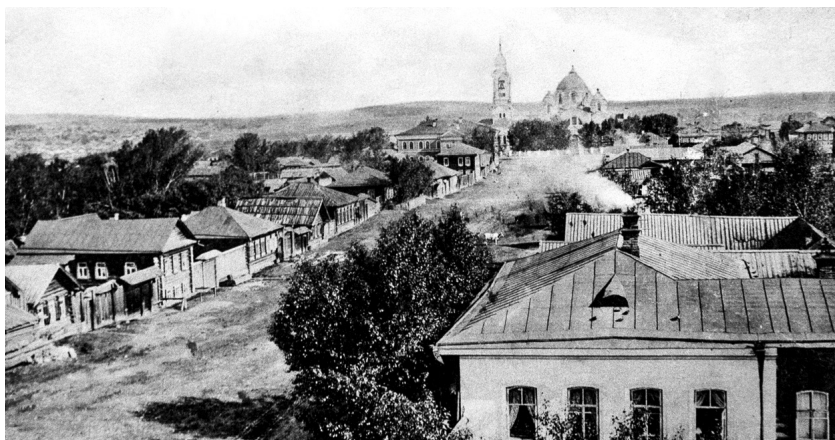
Закон о даровании старообрядцам основных гражданских прав, принятый 3 мая 1883 г., помимо прочего, не препятствовал строить новые моленные дома (конечно же, с разрешения начальства). Можно было бы предполагать, что разрешительные органы будут завалены десятками прошений, однако этого не произошло. Так, например, за пять лет, прошедших с момента выхода закона, на рассмотрение в МВД от часовенных горнозаводского Урала и ближнего Зауралья поступило всего 12 заявлений об устройстве новых моленных домов (заводы Нижнетагильский, Верх-Нейвинский, Уткинский, Шайтанский, Черноисточинский, Режевской (дважды), деревни Шипеловка, Губернская, Нижние Таволги, Широконосово, село Вороновское)¹⁷². При этом, по нашим данным, во всех названных населенных пунктах в то время уже существовали моленные. Этот факт лишний раз подтверждает, что уральские старообрядцы в 1870–1880-е гг. (как, впрочем, и раньше) не испытывали проблем с устройством культовых зданий, причем безо всякого разрешения. Часовни и моленные у староверов были в значительном количестве, а власти, зная об этом, не предпринимали серьезных мер для их закрытия.

Завершая обзор наиболее значимых во второй половине XIX в. общин горнозаводского Урала и моленных, которыми они располагали, мы бы хотели вновь обратиться к тем трем центрам, которые на протяжении всей предшествующей истории уральского староверия считались главными.

Почти 40 лет (с 1842 г. до начала 1880-х гг.) старообрядцы **Нижнего Тагила** собирались на моления в частных домах или перестроенных для такого случая небольших помещениях. Новый старообрядческий моленный дом в поселке Нижнетагильского завода появился только в 1881 г. Это довольно вместительное помещение было выстроено на Старобазарной площади. Православный священник, побывавший здесь в конце XIX в., отметил, что «обста-

¹⁷¹ Там же. № 20. С. 619–620.

¹⁷² РГИА. Ф. 1284. Оп. 221. 1882 г. Д. 39; 1883 г. Д. 79, 80; 1884 г. Д. 6, 34; 1885 г. Д. 3; 1887 г. Д. 39; 1888 г. Д. 25, 26, 100.



Нижний Тагил. Фото XIX в.

новка молебни порядочная»¹⁷³. Наставником в то время служил крестьянин Баранчинского завода Мирон Сысоевич Мурашов, о котором миссионеры доносили, что у местных старообрядцев он не пользуется авторитетом, поскольку малограмотный¹⁷⁴.

Согласно сведениям из отчета епархиального миссионера за 1895 г., в Выйском поселке (ставшем к тому времени частью Нижнего Тагила) деревянная старообрядческая часовня была построена в 1879 г. (без разрешения начальства) на земельном участке, принадлежавшем Иосифу Боброву. В конце XIX в. наставником в ней служил Флор Сергеевич Голдобин, а головщиками – Эммануил Широков и Фалалей Бурашников¹⁷⁵.

Во второй половине XIX в. старообрядцы **Невьянска** располагали различными сооружениями для богослужения, при которых образовалось несколько общин. Небольшая моленная находилась в ограде усадьбы крестьянской вдовы Е. К. Тюкиной, в помещении, возведенном над амбаром. Узкая крутая лестница вела в полутемную «горенку», уставленную иконами. Здесь службу вел головщик В. Г. Медведев (крестьянин Быньговского завода), а во время его отсутствия – сама владелица моленной Евгения Каллистратовна.

Кроме того, существовали также моленные в частных домах, которыми владели крестьянин И. Гурышев и крестьянская вдова

¹⁷³ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 48.

¹⁷⁴ Там же. Д. 107. Л. 49.

¹⁷⁵ Там же. Д. 85. Л. 53.

Е. А. Тузова. В доме последней хранилась особо почитаемая местными старообрядцами икона Богородицы Казанской, которую ежегодно 23 мая носили на местное кладбище, где служили литии по умершим, а 29 июня ее торжественно доставляли на Веселые Горы¹⁷⁶.

В начале 1880-х гг. братья Подвинцевы пожертвовали для устройства новой часовни в Невьянском заводе каменный, довольно большой дом на Тульской улице, который перестроили и приспособили для моления. На открытие Свято-Троицкой часовни, которая должна была стать главным культовым зданием старообрядцев Невьянска, староверы в 1883 г. получили у правительства официальное разрешение¹⁷⁷.

«Как по обширности, так и по богатству обстановки» она уступала лишь Большой Екатеринбургской. Согласно сохранившемуся описанию, внутри часовня была разделена на две половины – мужскую и женскую, для певчих сделаны наверху особые хоры. Трехярусный иконостас с большими старинными иконами был укреплен на восточной стене. Перед ним на особом помосте стоял большой стол, обтянутый парчой, на котором лежало Евангелие. Невьянская Свято-Троицкая часовня могла вместить до 800 молящихся. В 1907 г. на купола часовни были водружены кресты.

С 1885 г. и вплоть до своей смерти в 1907 г. наставником в этой часовне был В. И. Харчевников, именуемый невянскими старовеками игуменом. Вести службу ему помогали головщики Ф. М. Заикин и К. С. Овчинников, которого в 1897 г. заменил С. Л. Горбунов¹⁷⁸. Некоторые старообрядцы нашли неудобным ходить во вновь открытую часовню: «как-мол станешь молиться в том доме, где жили и собаки» и продолжали отправлять службу в Нагорной часовне до конца 1880-х гг., когда в поселке Невьянского завода было устроено еще не менее трех старообрядческих общественных молелен. Другие же (большинство) сочли возможным отправлять богослужение в доме Подвинцевых и в доказательство приводили свидетельства, что Иоанн Златоуст *по нужде* служил обедню даже в бане¹⁷⁹.

О невянских Подвинцевых необходимо рассказать подробнее, потому что представители именно этого большого семейства

¹⁷⁶ Там же. Л. 45.

¹⁷⁷ РГИА. Ф. 1824. Оп. 221. 1883 г. Д. 30.

¹⁷⁸ Очерки истории культуры и быта старого Невьянска. Люди, памятники, документы (К 300-летию города). Екатеринбург, 2001. С. 130.

¹⁷⁹ Смородинцев Н. К истории Невьянского завода // ЕН. 1888. № 48. С. 1053.

во второй половине XIX в. считались не только столпами местного старообрядческого общества, но и были его старшинами. Начав с сундучного промысла, братья Артамон и Ермолай Ермолаевичи Подвинцевы в 1830–1840-е гг. активно занимались разведками золотых месторождений в Сибири. Удача сопутствовала их начинаниям, но позже они продали свои сибирские прииски екатеринбургским купцам и сосредоточили внимание на Оренбуржье.

Семейный бизнес продолжали сыновья Ермолая Филипп, Егор и Гавриил Подвинцевы. С деятельностью двух последних связаны значительные успехи в работе Кочкарских золотых приисков в 1880-е гг.¹⁸⁰ В эти же годы Подвинцевы большие средства вкладывают в невьянскую старообрядческую общину, являясь ее фактическими руководителями. Младший из братьев – Гавриил Ермолаевич – в последние годы жизни много путешествовал по Европе. Он скончался 15 декабря 1899 г. в Вене, откуда был перевезен на родину и похоронен, согласно завещанию, на старообрядческом кладбище.

Обе часовни **Екатеринбурга** оставались в распоряжении староверов на протяжении всего рассматриваемого периода. Но это произошло не только потому, что светские и церковные власти относились к руководителям екатеринбургских старообрядцев по-особенному, принимая во внимание их социальный статус и высокую (в рамках города) социальную значимость. Главной причиной стало то, что в отличие от остальных рассмотренных центров в Екатеринбурге еще до начала широкомасштабного наступления на старообрядческие молельни, развернутого в 1830–1840-е гг. уже была построена единоверческая церковь – первая на горнозаводском Урале – Спаская (Толстиковская), освящение приделов в которой состоялось в 1806 и 1831 гг., а главного храма – в 1813 г. В 1839 и 1849 гг. состоялось освящение приделов Свято-Троицкой (Рязановской) церкви, заложенной в 1818 г. (главный храм освящен в 1852 г.). Позже к ним «присоединилась» Михаило-Архангельская (Коробковская) церковь (возведена в 1865, но освящена только в 1888 г.)¹⁸¹.

После обращения в конце 1830-х – 1840-х гг. значительной части екатеринбургских купцов в единоверие, «первую скрипку» в местной старообрядческой общине стали играть братья Савва (1801–1872) и Иван (1802–?) Лукичи Тарасовы.

¹⁸⁰ См.: Вишев И. И. Становление и развитие золотопромышленности на Южном Урале в XIX в. : дисс. ... канд. ист. наук. Челябинск, 2002. С. 229–230.

¹⁸¹ См.: Лавринов В. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001. С. 191, 200, 206.



Екатеринбург во второй половине XIX в.

Еще в конце 1830-х гг. они покинули родительский дом (кстати, находившийся напротив Никольской часовни) и переселились в купленный ими особняк на набережной городского пруда, окна которого смотрели прямо на дом горного начальника. Ничуть не стеснясь этим обстоятельством, братья устроили в особняке большую домовую часовню, для оформления иконостасов которой привлекли лучших иконописных мастеров того времени¹⁸². Это был явный вызов властям и на фоне общего смирения, выдаваемого купеческой верхушкой старообрядцев (неважно, показного или реального), очевидная демонстрация своей приверженности староверию. Однако 1840-е гг. прошли для Тарасовых без особых потрясений. Репрессии коснулись их в 1853 г., когда полиция г. Егорьевска Рязанской губернии перехватила письма некоего бродячего инокa Трифилия. Часть из них была адресована жене А. Т. Рязанова, Анне Семеновне, а также Савве и Ивану Тарасовым.

Воспользовавшись этим поводом, в особняке Тарасовых был проведен обыск, и, естественно, обнаружена «моленная комната,

¹⁸² См.: Байдin В. И. Повествовательные и документальные источники по истории старообрядческого иконописания на горных заводах Урала в XVIII – начале XX в. С. 237, 244.

устроенная наподобие часовни, уставленная различными образами древнейшей живописи», наполненная церковной утварью и книгами, а также их переписка (в том числе и по старообрядческим делам)¹⁸³. Братьев допрашивал лично Главный горный начальник генерал В. А. Глинка. На предложение перейти в единоверие С. Л. Тарасов, зная о неизбежном наказании, гордо ответил: «не имею желаний». Секретный совещательный комитет о раскольниках приговорил «Савву и Ивана Тарасовых, как упорных, вредных и опасных сектантов, выдворить из Екатеринбурга в одну из отдаленных губерний».

Тарасовы были высланы на север Урала в Богословский округ под надзор полиции. Весну 1854 г. они встречали уже на Николю-Павдинском заводе. С первых же месяцев Тарасовы начинают посылать в различные инстанции прошения о смягчении наказания, но только в 1856 г. новый горный начальник Ф. И. Фелькнер разрешил Тарасовым перебраться из Павды в Богословский завод. А в мае 1858 г. МВД известило начальника горного края о непричастности братьев к делу инок Трифилия. В феврале 1859 г. Тарасовым наконец-то разрешили вернуться в родной город, взяв с них подписку не участвовать в распространении раскола¹⁸⁴.

Конечно же, эта расписка была для убежденных староверов Тарасовых не более чем ничего не значащей формальностью, поскольку в 1860-е гг. именно они стали попечителями и главными спонсорами сразу обеих екатеринбургских часовен, чему немало способствовали их предпринимательские достижения: братья вошли в число основателей Екатеринбургского товарищества по добыче золота в Оренбуржье, успешно действовавшего более полувека — случай в отрасли редчайший. В 1870-е гг. Иван Лукич Тарасов и его племянник Иван Саввич (1834 – после 1889) становятся фактическими руководителями (первыми из старшин) общества старообрядцев Екатеринбурга. С середины 1880-х гг. им активно помогает в этом сын И. С. Тарасова, Петр (1859–1919), также удачливый предприниматель, известный коллекционер-нумизмат.

В 1880-е гг. появляется новая генерация екатеринбургских купцов часовенного согласия, выходцев из мещанского сословия, большей частью имевших «шарташские корни»: Г. С. Третьяков, в последней четверти XIX в. – староста Никольской часовни,

¹⁸³ Там же.

¹⁸⁴ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 107. Л. 147.

И. А. Скорняков – староста Успенской часовни, Г. Г. Щербаков – попечитель Никольской часовни, А. М. Соколов – попечитель Успенской часовни¹⁸⁵. Вместе с тем Ю. В. Боровик, специально изучавшая этот вопрос, отмечает существенное уменьшение в екатеринбургской общине в последней четверти XIX в. числа старообрядцев, принадлежащих к купеческому сословию (всего около 10 человек)¹⁸⁶. Кстати, аналогичная ситуация происходила в других населенных пунктах горнозаводского Урала, в которых количество купцов-старообрядцев никогда и не было значительным.

В числе немногих иногородних староверов, закрепившихся среди старшин екатеринбургского часовенного общества, следует остановиться на личности Флегонта Артемьевича Малиновцева (ок. 1845 – 1920). Его предки были мастеровыми Иргинского завода Красноуфимского уезда, а по конфессиональной принадлежности – беспоповцами поморского согласия¹⁸⁷. Артемий Малиновцев (ок. 1805 г. р.) прославился не только как один из руководителей местной поморской общины, но и как автор сочинения, в котором «довольно остроумно описано и истолковано духовное царство антихристова, т. е. якобы Антихрист царствует духовно в Православной Церкви»¹⁸⁸.

В 1870-е гг. Ф. А. Малиновцев перебрался в Екатеринбург. Первоначально он числился торгующим мещанином, но вскоре записался во 2-ю гильдию екатеринбургского купечества. Его коммерческие интересы были связаны с мукомольным бизнесом. Начиная с 1880 г. он регулярно избирался гласным Городской Думы. В эти же годы он входил в число попечителей Успенской часовни.

На соборе 1884 г. Ф. Малиновцев горячо выступал в дискуссии по вопросу о необходимости приискания священства¹⁸⁹. Когда стало ясно, что найти подходящих иереев не удастся, Малиновцев обратил свой взор в сторону Белокриницкой иерархии. В 1900 и 1907 гг. он ездил на Балканы и в Австрию для выяснения деталей крещения и рукоположения митрополита Амвросия и даже был соавтором посвященного этому сочинения под названием «Поездка на Восток. Результаты исследования о крещении Греческой

¹⁸⁵ О Г. Г. Щербакове и А. М. Соколове см.: Боровик Ю. В. Старообрядцы – часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. С. 98–99.

¹⁸⁶ Там же. С. 97–98.

¹⁸⁷ ГАСО. Ф. 179. Оп. 1. Д. 213. Л. 26 об.

¹⁸⁸ Огибенин М. Присоединение старообрядческого начетчика П. В. Мягкова и его краткая автобиография // ЕЕВ. 1903. № 8–9. С. 243.

¹⁸⁹ ДЛ-1. С. 346.

Церкви и сведение о митрополите Амвросии». Книга, размноженная «на пишущей машине Ремингтона в значительном количестве экземпляров», несомненно, оказала определенное влияние на умы колеблющихся часовенных¹⁹⁰. Сам же Ф. А. Малиновцев присоединился к Белокриницкой иерархии в октябре 1910 г.

Примечательно, что если старообрядцы из других регионов редко входили в число старшин и попечителей общины, то количество иногородних в составе служителей екатеринбургских часовен, начиная с последней четверти XIX в., становится весьма значительным. Так, например, наставник Успенской часовни Лазарь Фокиевич Савельевских (1832 г. р.) числился крестьянином Иргинского завода, головщики П. С. Мокрушин и С. З. Заплатин – крестьянами Артинского завода. В Никольской часовне головщиками служили три брата Крохиных из Шайтанского завода Красноуфимского уезда и т. п.

Аналогичные процессы происходили и в других общинах (как правило, крупных заводских), куда для служения в часовнях приглашали по принципу «ничего, что не местный, зато грамотный». Вот лишь некоторые факты: Верх-Нейвинск, наставник Ф. Е. Кадцин – из Рудянского завода, головщик П. В. Мягков – уроженец Быньговского завода; Реж, наставник К. Н. Слободчиков – из Лайского завода; Нижний Тагил, наставник М. С. Мурашов – из Баранчинского завода; Нейво-Рудянка, головщик М. П. Астраханцев – из Шарташа; Черноисточинск, головщик Д. С. Колегов – из Осинского уезда Пермской губернии.

Общие сведения о старообрядческих молельных зданиях, находившихся на территории Екатеринбургской епархии и наставниках, служивших в них в конце XIX – начале XX в., мы приводим в *Приложении 2*.

Повторим вкратце некоторые выводы, которые можно сделать при анализе рассмотренного материала:

1. К концу первой четверти XIX в. старообрядческие общины горнозаводского Урала объединялись в три крупных общества Невьянское, Нижнетагильское и Екатеринбургское.

2. Старообрядческие общины, располагавшие большими культовыми зданиями (часовнями), существовали во многих заводских поселках и некоторых крупных сельских поселениях.

¹⁹⁰ См.: Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (Из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви – белокриницкого согласия). С. 160.

3. Члены старообрядческих общин, входивших в состав обществ, всегда придерживались одинаковых взглядов на вопросы «стратегического» характера. Проблемы, которые возникали на бытовом и межличностном уровне, с успехом решались благодаря авторитету старообрядческих старшин, скитских старцев и беглых священников.

4. В конце 1830–1840-х гг. большая часть старых культовых зданий в главных центрах уральского староверия перешла под юрисдикцию единоверцев.

5. Такая политика государства и официальной церкви лишь незначительно повлияла на численность старообрядцев, но позволила ослабить отдельные общества, поколебать существовавшее в старообрядческой среде единство.

6. К середине XIX в. уральское старообрядчество почти полностью лишается «административного ресурса»: приказчики-старообрядцы, ранее занимавшие ключевые позиции на большинстве частных заводов вынуждены либо оставить свои должности, либо перейти в единоверие.

7. С этого же времени существенно уменьшается количество купцов в составе общин часовенных. Причем наиболее серьезные изменения социального состава характерны для Екатеринбургского старообрядческого общества.

8. Вынужденные приспособливаться к новым условиям, староверы во второй половине XIX в. обзавелись большим количеством помещений для моления, которые устраивались в частных домах, что объективно способствовало разделению крупных старообрядческих общин.

9. Появление значительного числа «независимых» наставников нередко приводило к конфликтным ситуациям между ними и в конечном счете отражалось на взаимоотношениях рядовых членов разных общин.

Глава 3

ОТ БЕГЛЫХ ПОПОВ К НАСТАВНИКАМ: РУКОВОДСТВО РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНЬЮ УРАЛЬСКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XVIII – НАЧАЛЕ XX в.

Итак, после Собора 1778 г. заводские общества старообрядцев (Невьянское, Нижнетагильское, Екатеринбургское и др.) еще более полувека старались поддерживать институт беглых попов. Но и у их вожаков не было единства по вопросу о священнической хиротонии. Если невьянцы всеми силами старались выполнять заветы о. Максима и о. Григория и соглашались только на прием священников грузинского и рязанского рукоположения, то староверы Тагила и Екатеринбурга (с «Шарташскими селениями») с конца XVIII в. стали приглашать беглых иереев «российской хиротонии, исправленных в Иргизских монастырях». Невьянцы, в свою очередь, смотрели на таких попов как на «обливанцев», не признавая за ними благодати, а, следовательно, и на тагильских, екатеринбургских и шарташских староверов – как на отступников. Хотя, справедливо-сти ради, отметим, что в начале XIX в. невьянские старообрядцы также не избежали «искушения» обратиться к «иргизским» попам.

§ 1. Старообрядческие священники Невьянска

Биографических сведений о беглых иереях, служивших на уральской земле в последней четверти XVIII – начале XIX в., сохранилось немного, зато до нас дошли своеобразные «реестры», содержащие имена всех священников невьянской и нижнетагильской часовен¹.

Староверов Невьянска «с округой» духовно окормляли следующие иереи:

Иродион. По одним данным рукоположен в священный сан грузинским архиереем, по другим – Рязанским архиепископом Алексием (Титовым). «Исправлен» на Рогожском кладбище. Прибыл в 1766 г. Скончался в 1778 г.

¹ ДЛ-1. С. 86 ; ДЛ-2. С. 222–223 ; К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1902. № 4. С. 586–587.



Инокіи в облачениях. Рисунок из Устава Белокрыницкого монастыря 1841 г.

Иона, священноинок. Рукоположен Алексием (Титовым). Скончался в 1788 г.

Василий Никитич. Рукоположен грузинским архиереем. Скончался в 1791 г.

Иоанн Васильевич. Рукоположен Алексием (Титовым).

Стефан Парфентьевич. Рукоположен Алексием (Титовым)². Кроме Невьянска, служил и в Тагиле. Скончался в 1809 г.

Иван Афанасьевич. Рукоположен Алексием (Титовым).

Объективные трудности, связанные с тем, что к началу XIX в. иереев, рукоположенных Алексием (Титовым), почти не осталось, а «грузинских» попов найти и переманить было очень непросто, привели к тому, что невянянские беглопоповцы очередной раз попытались разрешить вопрос привлечения священников «российской» хиротонии. С этой целью в апреле 1804 г. на Иргиз был командирован С. Ф. Новосадов. Сохранилась подробнейшая инструкция о том, что ему надлежало делать и о чем досконально разведать (Приложение 3). В ней, в частности, перечислены «требования», предъявляемые староверами к кандидату из числа беглых иереев: «При всем оном должно тебе крайне наблюдать наши вышеозначенный предписания – приискивать из священников человека доброго и благопристойного, соответствующего духовне

² Если учесть, что Алексей (Титов) умер в 1750 г., то выходит, что о. Стефан был священником не менее 60 (!) лет.

и телесне своему званию, во всем твердого, – испытывать каковое он имеет желание к старообрядству, летами от 40 до 50 или 55, но, однако, не более сих. А разве который человек вида здорового, крепок телом и по житию благоговейный, то, хотя и 60-ти лет, а старее сих и неимеющего в себе значущихся в сих пунктах качеств, брать не отваживайся, ибо сие будет оставаться на твоём отчете.

К сему же усердно постарайся разведать достоверно – когда и кем он принят в согласие наше и чрез какое посредство, каковым чином, – первым, или вторым, или третьим; имеет ли при себе ставленное писание, и если имеет, то оное с ним испроси. А буде подлинного ставленного писания с ним от того монастыря, в коем он находится, дать не согласятся, то испроси с него копию за свидетельством и подписанием настоятельской и соборных старцев руками и сам подлинное прочитай для общего нам удостоверения и при том благопристойным образом спроси у настоятеля – каковым случаем оный священник в старообрядство к нам пришел – по собственному ли своему желанию, самопроизвольно к церкви приехал или они от монастыря кого за ним – нарочного посылали, то разведать от посылаемых за ним, каких он был стран урожденец, совершенно ли об нем знают, что он в прежнем своем жилище был попом, не имел ли при своем приходе живя за собою какого-либо правильного дела, возбраняющего ему священнодействовать. Равным образом в разведывании о попах оных скромно и благопристойно во всем к полезному спрашивать и у посторонних зрителей, кои по близости их находятся.

Также и то помни, дабы он не прилежал вину много, которые нам, как тебе известно, до крайности наскучили, а равно и о прочем придумывай и старайся, что только клонится ко благу общему и пользе душ наших, хозяйственно и неупустительно так, как долг повелевает честному человеку и сущему православному христианину»³.

Однако собранная Новосадовым информация, по всей видимости, настолько не понравилась «невьянским старикам», что вопрос об иргизских попах больше никогда в общине не поднимался. С этого времени все беглые попы, которых принимали в Невьянске, были хиротонисаны грузинскими архиереями.

³ К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1903. № 11. С. 321–322.

Стефан Афанасьевич. Рукоположен Антонием Грузинским⁴.

Климент. Рукоположен грузинским архиереем. «Отступил».

Филипп Стефанович. Рукоположен Григорием Грузинским⁵. Скончался в 1825 г.

Василий Иванович. Рукоположен Григорием Грузинским.

Иоанн. Рукоположен Варлаамом Грузинским⁶. Скончался в 1821 г.

Василий Александрович. Рукоположен Гаием Грузинским⁷.

Василий Иванович. Рукоположен Гаием Грузинским. Скончался в 1825 г.



Гай (Токаов), епископ Пензенский

В феврале 1823 г. на очередном соборе невянянские староверы окончательно решили вопрос о хиротонии беглых попов. Сохранился текст послания, адресованного нижнетагильским беглопоповцам⁸, которое, по нашему мнению, настолько интересно, в свете выбранной темы, что стоит привести его полностью:

⁴ Скорее всего, речь идет об Антонии II (Багратиони), который с 1784 г. был митрополитом Алавердским, а с 1788 по 1811 г. – каталикосом-патриархом Грузинской Церкви. В 1811 г. Антоний удалился на покой в Нижний Новгород. Скончался 21 декабря 1827 г.

⁵ Возможно, что имеется в виду Григорий (Пригол Чиковани или Чикаони) – с 1777 по 1823 г. митрополит Цаишский Грузинской Церкви (в Мегрелии). Неоднократно бывал в России, в частности в 1788 г. в Твери на погребении архиепископа Иоасафа. Скончался 15 ноября 1823 г.

⁶ Варлаам (Эристави или Эристов) до приезда в Россию служил в Грузии в сане архиепископа Ахталъского. В 1794 г. прибыл в Россию и поселился в Санкт-Петербурге, в Александро-Невском монастыре. В 1801 г. назначен членом Святейшего Синода. В 1808 г. отпущен в Грузию. С 8 июля 1811 г. – митрополит Мцхетский, первый экзарх Грузии. В 1817 г. уволен от управления и вызван для присутствия в Святейший Синод. В 1825 г. назначен управляющим Даниловским монастырем. Скончался 18 декабря 1830 г.

⁷ Гай (Токаов) родился в 1750 г. Юность провел при дворе грузинского царя, занимаясь письмоводством. В 1770 г. принял монашество, а в 1772 г. вместе с грузинским каталикосом Антонием II и царевичем Леоном ездил в Петербург для политических переговоров относительно присоединения Грузии к России. Обучался в духовной семинарии в Санкт-Петербурге, а затем – в Московской духовной академии. Вернувшись в Грузию, устроил училище для обучения грузин русскому языку, возведен в сан архимандрита. В 1784 г. вызван в Москву и направлен в Молдавию в помощь к архиепископу Амвросию (Серебренникову). В 1793 г. хиротонисан во епископа Моздокского, викария Астраханской епархии. В 1799 г. назначен на кафедру епископа Саратовского и Пензенского. 10 января 1808 г. определен на астраханскую кафедру с возведением в сан архиепископа. Скончался 20 февраля 1821 г.

⁸ Кузнецов А. Т. Исторические очерки уральского старообрядчества // Уральский старообрядец. 1916. № 9–10. С. 9–10.

«Милостивый государь, Григорий Иванович⁹! И все ваше православное христианское общество.

Приятное и почтенное Ваше письмо от 6-го числа сего текущего месяца, честь имели получить в должной исправности, которое изъясляет ревность и усердие последовать о содержании священников, по преданиям апостольским и святоотеческим утвержденным на седьми Вселенских соборах, что предали нами свято пожившие, и свято почившие содержали, и нам сей путь и во Святом Писании оставили.

Чему прежде сего за 25 лет и ваше общество с нами единодушно последовали, каковому вашему и паки по соотеческому разуму единодушному с нами всего полезного, в отыскании священников, рукоположенных от грузинских епископов, соглашению душевно радуемся, и благодарим за ваше к нашему обществу любовное соглашение и христианский союз, так как и издавних лет бывало, который, да благословит Всевышний, усовершенствовать во всеобщую всех христиан.

К начатию сего дела приступить по случаю нынешнего приближающегося весеннего времени, кажется, неудобно, а способнее к тому для изыскания сих, грузинской хиротонии священников, в Пензенскую и Саратовскую губернии¹⁰ послать на караване, для какового дела у нас в Невьянском заводе есть человек, в тамошних местах бывалый, и по сим обстоятельствам знающий. А, кажется, можно полагать надежду, что и наше общество весною посылать будет за изысканием второго священника¹¹.

А каковое усердие, тщание и ревность предков наших о изыскании по правилам св. отец хиротонии при сем доставляем к вам в особенности¹².

Сия записка писана для знания Егору Артемьевичу Катаеву¹³, которая к нему и доставлена, по которой он для изыскания свя-

⁹ Письмо адресовано Г. И. Матвееву – приказчику Нижнетагильского завода, одному из старшин местного старообрядческого общества.

¹⁰ Пензенская и Саратовская губернии выбраны отнюдь не случайно. Ранее отмечалось, что кафедру епископа Пензенского и Саратовского в 1799–1808 гг. занимал Гаий (Токаов), которого старообрядцы безоговорочно признавали, как получившего правильное поставление («не обливанца»).

¹¹ В это время в Невьянском заводе священнодействовал беглый иерей Василий Иванович, рукоположенный епископом Гаием. В том же 1823 г. к нему в помощь привезли о. Ефрема Степановича, о котором мы упоминали ранее.

¹² Речь идет о так называемой «Справке из летописцев». Об этом сочинении см.: ДЛ-1. С. 84–86.

¹³ Е. А. Катаев (правильно – Китаев) – в первой четверти XIX в. управляющий Верх-Исетским заводом, один из руководителей уральских беглопоповцев.

щенников грузинской хиротонии послал в Москву Стефана Логиновича¹⁴, и с тем, чтобы двух священников отыскать, коему, кажется, при помощи Божией, не продолжая надобно возвратиться, потому и писать к нему, и посылать человека не надежно. Впрочем, желаем Вам и всему христианскому обществу о всеобщей пользе единодушия и любви, в котором мы великое приемлем участие.

С чувством глубокого почтения и преданности, честь имеем навсегда пребывать, Ваши покорные слуги Иван Иванович Голицын, Иван Богатырев, Афанасий Богатырев».

В том же 1823 г. в Невьянский завод был доставлен беглый иерей, получивший хиротонию от епископа Пензенского и Саратовского Гаия («Гаия Грузинского»), **Ефрем Стефанович**. По данным, которыми мы располагаем, во священника он был рукоположен 20 сентября 1804 г., а местом его служения определено с. Степная Неловка Вольского уезда (ныне Базарно-Карабулакского р-на Саратовской обл.)¹⁵. Вероятно, из Саратовской губернии его и «сманили» на Урал. Вплоть до своей кончины в 1832 г. он духовно окормлял староверов всей Невьянской округи. Около 1825 г. к нему «в помощь» прибыл священноинок **Иоанн**, также имевший «грузинское рукоположение» от митрополита Варлаама (Эристова). Оба они, по свидетельству Родословия часовенного согласия, получили «исправу» от беглого священника Филиппа¹⁶. Этот же источник сообщает, что в 1828 г. о. Иоанн еще был жив, так как в том году он постриг в иноческий сан Лаврентия (впоследствии – настоятеля скита близ д. Воробьи)¹⁷.

Преемником Иоанна и Ефрема стал беглый священник **Логин Татищев**, оказавшимся человеком достаточно независимым, не склонным идти на поводу у старообрядческих старшин. Вопреки запрещению руководителей невянских староверов, о. Логин не раз осмеливался беседовать с миссионерами. Это весьма не нравилось старообрядцам, небезосновательно видевшим в подобных диспутах опасность для общины. «По общему совещанию» на Логина была наложена епитимия «для очищения его совести», которую, однако, священник не признал канонически правильной и отказался исполнять¹⁸.

¹⁴ Вероятно, упоминается о С. Л. Воробьеве, являвшемся одним из старообрядческих старшин Верх-Исетского общества. О нем см.: ГАПК. Ф. 177. Оп. 1. Д. 648.

¹⁵ *Шишонко В. Н.* Пермская летопись. Период 5. Ч. 3. 1702–1715. Пермь, 1889. С. 108.

¹⁶ *Нифонт*. Родословие часовенного согласия // ДЛ-1. С. 86.

¹⁷ Там же. С. 91.

¹⁸ *Палладий (Пьянков)*. Обозрение Пермского раскола, так называемого старообрядства. СПб., 1863. С. 78.

«Логин, как говорят, не гнул спины перед часовенными старшинами, заправлявшими всеми делами, не льстил и делал отступления от строгой обрядности староверов. Он имел лошадь, что почему-то не нравилось прихожанам Логина; мать его ходила на исповедь к православному священнику. Всякий старовер, нуждающийся в попе, должен был у старшин взять (конечно же, за деньги) записку, с которой и отправлялся к священнику. Логин же исполнял требы без всякой старшинской записки, что было на руку прихожанам, особенно бедным. За такие прегрешения попа Логина порешили судить»¹⁹.

Для этого был созван собор, на котором присутствовало около 300 староверов. Главными противниками Татищева на соборе 1829 г. выступили старообрядческие старшины М. И. и А. И. Богатыревы, потребовавшие ответа от Логина ответа на следующие три вопроса: «1) Покажи, что кроется во внутренности сердца твоего? 2) Зачем не повинешься старшинам? 3) Зачем держишь у себя лошадь и мать свою?» Ответы священника показались старшинам неубедительными, и он был заподозрен в измене старообрядческому обществу. Однако некоторые староверы вступились за батюшку, расколов тем самым невянскую общину беглопоповцев. В конце концов, Логину надоело постоянное давление со стороны старообрядческих заправил и в 1833 г., он перешел в единоверие²⁰. Вскоре Татищева определяют иереем в небольшую общину единоверцев, появившуюся в Невьянске еще в 1821 г. Однако неутихавший конфликт между ним и большей частью невянских староверов сильно вредил развитию местного единоверия. Поэтому епархиальные власти поспешили убрать о. Л. Татищева из Невьянска – с февраля 1836 г. он служил в другом не менее значимом уральском старообрядческом центре – Ревдинском заводе (строитель и первый настоятель освященной в мае 1836 г. Троицкой единоверческой церкви)²¹.

§ 2. Старообрядческие священники Нижнего Тагила

В это же время в Нижнем Тагиле и в других общинах тагильского объединения старообрядцев священнодействовали:

¹⁹ Смородинцев Н. С. К истории Невьянского завода // ЕН. 1888. № 35. С. 747.

²⁰ Там же.

²¹ Сведения о единоверческих приходах и церквях в Пермской епархии, как материал для истории Пермской миссии // ПЕВ. 1883. № 2. С. 13.

Феофилакт, священноинок. Рукоположен Алексием (Титовым). Принят и «исправлен» Иродионом.

Петр Никифорович. Рукоположен грузинским архиереем.

Феодор. Рукоположен Алексием (Титовым). Вскоре уехал обратно («отступил»).

Андрей. По одним данным, рукоположен грузинским архиереем, по другим – Алексием (Титовым). Также «отступил».

В конце XVIII в. у тагильских старообрядцев некоторое время не было священника. Поэтому «от безысходности» было принято решение соглашаться на прием любого беглого попа российской хиротонии²². Первым в этом ряду стал некий **Петр Федорович**. Он появился на Нижнетагильском заводе около 1798 г., и, по всей видимости, служение его было не слишком продолжительным.

О следующем беглом иерее нижнетагильских староверов, в отличие от его предшественника, напротив, сохранились подробнейшие сведения, что связано с его переходом в единоверие и появлением по этому поводу обширнейшей переписки. **Андрей Афанасьевич Жданов** в 1797 г. был рукоположен в сан священника к Троицкой церкви с. Родники (Волынщина тож) Сызранского округа Казанской епархии. «По зову настоятеля инок Прохора с братией» 12 декабря 1803 г. он бежал в старообрядческий Воскресенский монастырь на Иргизе (еще через полтора месяца туда же доставили жену Жданова с двумя дочками, «выкрав их из дому ночным временем»). В июне 1804 г. о. Андрей был «отправлен для исполнения священных треб к старообрядцам в Нижнетагильский завод».

«Примерная, кроткая и честная жизнь» Жданова привлекла к его персоне внимание не только староверов. В самом скором времени на беглого попа положил глаз Я. Ф. Толстиков – «главный екатеринбургский единоверец» и после непродолжительных переговоров убедил о. Андрея перейти в почти достроенную екатеринбургскую Спасскую единоверческую церковь. С марта 1806 по июль 1807 г. решался вопрос о переводе Жданова в Екатеринбург, хотя фактически он уже с лета 1806 г. проживал в городе и слу-

²² О попах, служивших у тагильских старообрядцев на рубеже XVIII–XIX вв., см.: Белобородов С. А. Старообрядческие священники Нижнего Тагила в конце XVIII – первой трети XIX вв. // Урал. сборник. История. Культура. Религия. Вып. VII. Ч. 1. Екатеринбург, 2009. С. 169–172.

жил в Спасской церкви. Здесь же в Екатеринбурге он и скончался 11 января 1818 г.²³

Очевидные проблемы тагильских беглопоповцев, связанные с «отступничеством» служивших у них священников, привели к внутренним «нестроениям» в общине. Одним из результатов этого стал, на наш взгляд, весьма примечательный факт: в конце XVIII – начале XIX в. значительная часть нижнетагильских староверов вновь сочла возможным венчаться в официальной церкви.

Для людей, признававших необходимость священства как важнейшего церковного института, логика была проста: если хиротония беглого попа «сумнительна», а его нравственные качества «оставляют желать лучшего», то нет особой разницы, какой священник будет служить чин венчания. Плюс же был несомненным – брак регистрировался официально и об этом делалась запись в метрических книгах. В результате число старообрядцев, венчавшихся в нижнетагильской Входа-Иерусалимской церкви, в некоторые годы начала XIX в. даже превышало соответствующее число последователей официального православия.

После обработки сохранившихся материалов метрических книг тагильской Входа-Иерусалимской церкви за 1800–1808 гг.²⁴ мы получили следующие данные (табл. 4)

Таблица 4

Венчавшиеся во Входа-Иерусалимской церкви Нижнетагильского завода

Год	Общее количество венчавшихся пар	В том числе старообрядцев	Процент от общего количества
1800	85	53	62,3
1801	94	56	57,4
1802	87	нет сведений	нет сведений
1803	121	50	41,3
1804	100	51	51
1805	103	54	52,4
1806	108	47	43,5
1807	119	52	43,7
1808	125	13	10,4

²³ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1904. № 1–2. С. 28–31; № 3. С. 65–66; № 4. С. 117.

²⁴ ГАСО. Ф. 6. Оп. 3. Д. 1–2, 5–10.

Всего за 1800–1808 гг. в этом храме заключили брак свыше 800 старообрядцев. Почти половина из них – жители Нижнетагильского завода, около 200 – Черноисточинского, чуть меньше – Выйского. Немало было приехавших с Лайских заводов. Встречались староверы – представители Висимо-Уткинского, Висимо-Шайтанского, Нижнесалдинского заводов и под заводских деревень.

Примечательно, что начиная с 1808 г. число венчавшихся в «никонианском» храме старообрядцев резко уменьшается – всего 13 пар. Существенно меняется и география мест проживания брачующихся: 11 пар – из Черноисточинска, 2 пары – из Лайского завода. Мы однозначно связываем эти события с появлением у нижнетагильских староверов нового священника, на которого возлагались большие надежды и который должен был исправить негативное впечатление от предательства «отступников».

Очевидно, что жизнь следующего нижнетагильского старообрядческого иерея **Иллариона Петровича**, бежавшего к староверам из Московской епархии, была богата событиями. По сведениям автора сочинения «О рассмотрении духовного чина епархии», Илларион был «грузинской хиротонии»²⁵, но кем конкретно и где он был рукоположен, не поясняется. Есть веские основания предполагать, что в отличие от остальных тагильских беглых попов Иллариий был «исправлен» на Рогожском кладбище.

Увы, надежды тагильчан и этот иерей не оправдал, так как уже в 1809 г. стало известно о его переговорах с единоверцами. Все тот же Я. Ф. Толстиков письменно просил Пермского епископа Иустина (Вишневого) об определении к Спасской церкви священни-



Нижнетагильский завод.
Входо-Иерусалимская церковь 1774 г.

²⁵ ДЛ-2. С. 223.

ка Иллариона Петрова, «находившегося тогда у нижнетагильских старообрядцев». Архиерей изъявил свое «благоволение» и распорядился направить запрос в Московскую епархию об официальном переводе Иллариона на Урал, однако дело несколько затянулось.

Екатеринбургские единоверцы к этому времени уже подыскивали себе другого иерея, а потому было решено, что «священник Илларион Петров, когда последует разрешение об определении его, находиться должен навсегда в Нижнетагильском и Невьянском заводах, чего жители тех заводов, усердствующие к Церкви Божией, непременно желают»²⁶.

Нам не удалось обнаружить никаких материалов о служении о. Иллариона у единоверцев в Нижнем Тагиле, да этого и быть не могло, так как первый единоверческий приход в Нижнетагильском заводе был образован только в 1833 г. (в Невьянске в 1821 г.). Правда, исследователь «пермского раскола» архимандрит Палладий (Пьянков) в своем труде приводил данные, что в Тагиле Илларион служил в часовне Григория Густомесова²⁷. Примечательно, что именно Г. Густомесов через 20 лет стал «первым единоверцем в Нижнем Тагиле»²⁸. Что касается дальнейшей судьбы Иллариона, то не исключено, что, узнав о его намерении перейти к единоверцам, тагильские староверы вполне могли спровадить его, что называется, «от греха подальше».

Имена следующих четырех беглых священников, в первой четверти XIX в. духовно окормлявших старообрядцев, принадлежавших к нижнетагильскому обществу Троицкой часовни, впервые назвал в своем сочинении о Пермском расколе архимандрит Палладий. Со ссылкой на сведения местных священнослужителей, он упоминает **Афанасия, Алексея, Василия и Матфея**²⁹. Эта информация полностью совпадает с данными из старообрядческих источников. Все эти беглые попы были «российской хиротонии, [прибывшие из] Иргискаго монастыря»³⁰.

В настоящее время мы располагаем сведениями (весьма скудными) только об одном из перечисленных людей. В начале 1820-х гг. по запросу Консистории **Алексей Андреев** отправил в Пермь копию своей диаконской грамоты. Согласно этому доку-

²⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1904. № 3. С. 72.

²⁷ Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола. С. 8.

²⁸ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 599.

²⁹ Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола. С. 8.

³⁰ «О рассмотрении духовнаго чина епархии» // ДЛ-2. С. 223.

менту, он был рукоположен в сан 21 декабря 1794 г. архиепископом Рязанским и Шацким Симоном (Лаговым) к церкви с. Шаморга Шацкого уезда Рязанской (впоследствии – Тамбовской) губернии³¹.

Возможно, это тот самый человек, о котором писал в своей работе архимандрит Палладий, рассказывая о старообрядцах Кунгурского уезда: «Беглый поп Алексей, купленный на Иргизе за 1000 руб. асс[игнациями], открыто в глазах православных пастырей, совершал свои требы у раскольников и свободно разъезжал по селам, увлекая в раскол православных»³².

Более подробные данные удалось собрать о **Симеоне Дионисевиче**, чье имя также упоминается во всех источниках, посвященных тагильским беглым попам. Семен Денисов был хиротонисан в иереи в 1771 г. епископом Муромским и Владимирским Иеронимом (Фармаковским). Местом его служения стала церковь Иоанна Богослова в с. Иваново (Ивановское) Арзамасского уезда³³ (ныне микрорайон Ивановский г. Саранска). Вероятно, в начале XIX в. он покинул родные края и «сошел на Иргиз». Получив надлежащую «исправу», о. Симеон перебрался на Нижнетагильский завод. В 1823 г., находясь уже в весьма преклонном возрасте (только в священном сане более 50 лет!), Семен Денисович испросил у старообрядческих старшин увольнение на покой³⁴.

В начале 1820-х гг. общее число беглопоповцев, входивших в Нижнетагильское объединение старообрядческих общин, превышало 11 тыс. человек³⁵. А священник был один, да и то не всегда. После ухода на покой в 1823 г. о. Симеона перед тагильскими староверами очередной раз встала проблема приискания нового священника. Естественно, что столь важный вопрос активно обсуждался в среде тагильских беглопоповцев. Рассматривались различные варианты, пока, наконец, окончательно не утвердилась идея об иерее грузинского поставления как единственном возможном кандидате.

Окончательно конституировал решение о возвращении к практике приема беглых попов, рукоположенных архиереями

³¹ Шишонко В. Н. Пермская летопись. Период 5. Ч. 3. 1702–1715. С. 108.

³² Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола. С. 43.

³³ Шишонко В. Н. Пермская летопись. Период 5. Ч. 3. 1702–1715. С. 108.

³⁴ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1866. Ч. 1, № 1. С. 24.

³⁵ Там же. С. 10.

грузинского происхождения, Собор старообрядцев Нижнетагильских заводов, состоявшийся 12 февраля 1823 г.³⁶ Одним из итогов Собора стало то, что староверы собрали 1830 рублей, после чего поверенные от Нижнетагильского общества Федот Ермаков и Никита Сиротин были делегированы в Саратовскую губернию для приглашения подходящего иерея. Через непродолжительное время они вернулись вместе с **Архипом Семеновичем** (из с. Карабулак Вольского уезда Саратовской губернии).

О. Архип действительно имел «грузинское рукоположение», так как был хиротонисан во священника епископом Гаием (Токаовым) 17 июля 1801 г.³⁷ О том, где он получил старообрядческую «исправу» и кто его исправлял, нам ничего не известно. Но можно предположить, что тагильчане навели соответствующие справки и, по всей видимости, остались удовлетворены. Нифонт в своем «Родословии» называет Архипа «последним нижнетагильским» священником. Тагильский же автор сочинения «О рассмотрении духовного чина епархии» упоминает еще об одном беглом попе – Иоанне, который тоже был «хиротонисан Гаием Грузинским»³⁸.

Старообрядческий иерей **Иоанн Павлов**, как следовало из его ставленнической грамоты, на самом деле был рукоположен во священники епископом Гаием (Токаовым) 10 марта 1805 г. в церковь «пригорода Атемар Саранской округи» (10 км к востоку от Саранска)³⁹. Таким образом, он был земляком (можно сказать, почти соседом) Симеона Денисовича. По данным православных миссионеров, беглый поп Иоанн прибыл на Урал в 1825 г. в качестве помощника о. Архипу, но служение его здесь было недолгим⁴⁰.

Во второй половине 1820-х гг. о. Архип вновь вынужден был один заботиться об удовлетворении духовных потребностей беглопоповцев 18 старообрядческих обществ, составлявших грандиозный приход Нижнетагильской часовни⁴¹. Он много путешествовал по горнозаводскому Уралу, иногда месяцами задерживаясь в том или ином заводском поселке из-за настойчивых просьб староверов (например, в Черноисточинске – с конца 1826 до весны 1827 г.).

³⁶ ДЛ-1. С. 651.

³⁷ Шишонко В. Н. Пермская летопись. Период 5. Ч. 3. 1702–1715. С. 108.

³⁸ «О рассмотрении духовного чина епархии» // ДЛ-2. С. 223.

³⁹ Шишонко В. Н. Пермская летопись. Период 5. Ч. 3. 1702–1715. С. 108.

⁴⁰ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе // Православ. собеседник. 1866. Ч. 1. № 1. С. 24.

⁴¹ Там же. С. 8–9.

Кстати, об этом случае стоит упомянуть особо, поскольку история получила дальнейшее развитие. В начале 1827 г. черноисточинское общество старообрядцев решило обзавестись отдельным иереем, за которым посылали доверенных людей «в дальние епархии»: «Пропустя новый год, и, не видя никакого нового со стороны правительства распоряжения, касательно преобразования их секты, [общество староверов] отменило намерение на прежнем совете ими предложенное – просить благословленного священника (то есть единоверческого – С. Б., Ю. Б.), и решилось опять послать за приисканием беглого попа, что и исполнили»⁴². Однако, судя по имеющимся данным, достойного беглого священника черноисточинским староверам так и не удалось найти.

Что же касается о. Архипа, то отметим, что он священнодействовал в Нижнем Тагиле и его округе вплоть до своей кончины 13 марта 1835 г. и был с почестями погребен на местном старообрядческом кладбище⁴³.

Возможно тагильские староверы, несмотря на существующие запретительные указы и распоряжения, вновь попытались бы найти себе иерея, но обстоятельства изменились и вскоре вопрос о поисках беглого попа стал не актуален. С начала 1830-х гг. в Нижнетагильском заводе активизируется деятельность миссионеров, направленная на переход местных старообрядцев в единоверие. В 1833 г. здесь образуется первая единоверческая община⁴⁴.

В 1835 г. вскоре после смерти о. Архипа часть прихожан Троицкой часовни подали в главную заводскую контору заявление о согласии принять православного священника. Это стало формальным поводом к началу массированного наступления на часовню. Первый всплеск активности единоверцев произошел в 1837 г., когда 4 апреля 1837 г. несколько десятков тагильских староверов составили письменный приговор о готовности принять единоверческого попа и просили подыскать им достойного кандидата в иереи. В конце мая того же года сторонники Уткина обратились в Нижнетагильское заводоуправление с просьбой занять Троицкую часовню.

⁴² Из архива С. Д. Нечаева // Брат. слово. 1893. Т. 1. № 4. С. 324.

⁴³ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 600; Кузнецов А. Т. Исторические очерки уральского старообрядчества // Урал. старообрядец. 1915. № 12. С. 22.

⁴⁴ О казусной истории, связанной с «перемазыванием» старообрядцами первого единоверческого священника Нижнего Тагила о. Дмитрия Козельского см.: Белобородов С. А. Последние священники уральских беглопоповцев (1820-е – 1830-е гг.) // Россия и мир: панорама исторического развития. Екатеринбург, 2008. С. 607.

После нескольких достаточно серьезных столкновений старообрядцев с полицией, когда дело доходило до рукопашных схваток, власти, наконец, в мае 1840 г. одержали полную победу (хотя ради этого пришлось воспользоваться пожарными насосами, которыми староверов буквально «вымыли» из часовни). Уже 19 мая, в присутствии губернатора Огарева, часовня была заново освящена, «после чего со стороны раскольников никакого сопротивления уже не сделано и мало-помалу волнение между ними утихло»⁴⁵.

Похожая участь ожидала и другие старообрядческие молитвенные здания в Нижнем Тагиле. По объективным причинам, которые мы назовем в конце главы, не сбылось желание тагильчан обрести в конце 1830-х – начале 1840-х гг. «правильного» беглого иерея. Но даже если бы такой человек нашелся, ему просто негде было бы служить: в результате активных действий светских и духовных властей к середине 1840-х гг. тагильские староверы были лишены всех культовых сооружений. Так завершилась история беглопоповского согласия в Нижнетагильском заводе, но отнюдь не тагильского староверия вообще...

§ 3. Старообрядческие священники Екатеринбурга

Староверы Екатеринбурга вплоть до последней четверти XVIII в. не имели общественного молитвенного здания. Поэтому они были вынуждены собираться на богослужения в частные молельные или ездить в существовавшие часовни (чаще всего в близлежащий Шарташ). В Шарташских же часовнях время от времени службу вели тагильские, а чаще невьянские старообрядческие иереи, иногда навещавшие селение.

Не позднее 1785 г. в Екатеринбурге появилась первая старообрядческая часовня – Успенская. Есть все основания предполагать, что с этого же времени в городе более или менее постоянно стали проживать старообрядческие священники. В 1794 г. в Екатеринбурге была возведена еще одна беглопоповская часовня –

⁴⁵ Эти события подробно описаны в статьях: *Варушкин Н.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // *Православ. собеседник.* 1866. Ч. 3, № 11. С. 169–204; *Шкерин В. А.* Закрытие старообрядческих часовен в Нижне-Тагильском заводском округе в 30–40-е годы XIX века // *Религия и церковь в Сибири.* Вып. 8. Тюмень, 1995. С. 94–102; *Байдин В. И.* О социальной природе волнений старообрядцев на Нижне-Тагильских заводах в 1840 г. // *Проблемы истории России.* Вып. 1. Екатеринбург, 1996. С. 69–76.

Покровская (позже ее освятили как Никольскую церковь, известна также, как «Большая»).

Характерно, что именно с этого времени подавляющее большинство беглых попов, служивших в Екатеринбурге (и, к слову сказать, в Нижнем Тагиле тоже), прибывали на Урал из иргизских монастырей и имели «иргизскую исправу». По нашему мнению, этот факт напрямую связан с деятельностью Л. И. Расторгуева, проживавшего в столице горнозаводского Урала с 1795 г.⁴⁶

О пребывании в Екатеринбурге беглого иерея **Мины Петровича Пономарева** властям стало известно в 1798 г. после того, как он совершил несколько венчаний⁴⁷. Но пока чиновники собирались «пригласить» его на беседу, о. Мина исчез. Однако ненадолго. Уже в 1802 г. он вновь приехал на Урал из Иргизского Воскресенского старообрядческого монастыря и спокойно поселился на Шарташе. В местной и в екатеринбургской часовнях он служил до 1805 г., после чего шарташский житель Карп Соколов проводил его обратно на Иргиз⁴⁸. В декабре 1807 г. сотник Холкин и выборный Шляпников информировали власти, что «из Иргизских монастырей священник Мина Петров был и все по-старообрядчески требы и богослужение исправлял и оттоль (с Шарташа. – С. Б., Ю. Б.) отправлен в означенный монастырь обратно»⁴⁹. Не исключено, что это был не последний визит на Урал энергичного батюшки.

В эти же годы в Успенской часовне Екатеринбурга служили некий **Петр Васильевич** (о котором упоминалось в 1799 г.)⁵⁰, а в Никольской – беглый священник **Максим Лукич** (о котором есть



Старообрядческий священник.
Рисунок Ф. Г. Солнцева. 1830 г.

⁴⁶ Об этом человеке подробнее см. в гл. 2.

⁴⁷ *Суслова Л. Н.* Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX вв. : дисс. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2002. С. 124.

⁴⁸ ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 1810 г. Д. 194. Л. 1–1 об., 6, 18–19, 32–33.

⁴⁹ *Суслова Л. Н.* Старообрядчество и власть. С. 268.

⁵⁰ ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 1909 г. Д. 232. Л. 56–84.

данные за 1804 и 1806 гг.). Скорее всего они также, как о. Мина, работали на Урале, применяя своеобразный «вахтовый метод». Во всяком случае, в 1808 г. Максим Лукич «из иргизских монастырей» очередной раз прибыл в горнозаводскую столицу, причем «на вполне законных основаниях с билетом от Саратовского губернатора». В том же году он отбыл обратно, «с билетом от Екатеринбургской управы благочиния»⁵¹.

Возможно, некоторое время в Екатеринбурге постоянно жил беглый поп **Игнатий** (в январе 1808 г. именно он в «Большой» часовне венчал И. Я. Харитонову⁵²). Потом его, скорее всего, старообрядческие старшины отправили в Нижнетагильский завод. Во всяком случае, имя Игнатия внесено в синодик тагильской Троицкой часовни (составленный около 1820 г.)⁵³.

На исходе первого десятилетия XIX в. в екатеринбургской Никольской часовне своеобразную «стажировку» проходил **Михаил Григорьевич Головцов**. Он родился в с. Головцово Канадеевского уезда Симбирской губернии (позже Сызранский уезд). В августе 1793 г. архиепископом Казанским Амвросием (Подобедовым) был рукоположен в сан диакона в родном селе⁵⁴, а еще через несколько лет стал священником. Нам неизвестны причины, по которым этот, достаточно молодой еще человек, примкнул к староверию, и конкретные обстоятельства его перехода, но уже в 1809 г. екатеринбургские старшины «командируют» М. Головцова в Ялуторовский округ Тобольской епархии⁵⁵. С 1810 г. он некоторое время вновь служил в Большой часовне, а затем направился на Каслинский и Кыштымский заводы. В 1818 г. о. Михаил по дороге из Каслей в Екатеринбург близ Сысертского завода «был задержан и представлен местному благочинному Золотавину, а последний отправил Головцова к кыштымскому исправнику Абрамову. Исправник, по причине приключившейся якобы Головцову, болезни отдал его на поручительство Верх-Исетскому служителю Лоцманову, а этот передал попа попечителям Екатеринбургского старообрядческого общества»⁵⁶. После чего беглый священник исчез из поля зрения властей. По воспоминаниям каслинских староверов,

⁵¹ Там же. Л. 139–177.

⁵² См.: Свистунов В. М. История Каслинского завода. 1745–1900. Челябинск, 1997. С. 139.

⁵³ Иовлево кладбище в Нижнем Тагиле // ЕЕВ. 1912. № 34. С. 797.

⁵⁴ Шишонко В. Н. Пермская летопись. Период 5. Ч. 3. 1702–1715. С. 108.

⁵⁵ ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 1809 г. Д. 232. Л. 127–128.

⁵⁶ К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1908. № 47. С. 790.

Михаил Головцов служил у них еще с десятков лет, причем проживая безо всякого стеснения, пользуясь покровительством всесильных Л. И. Расторгуева и Г. Ф. Зотова.

О священниках, духовно окормлявших беглопоповцев Екатеринбурга в 1820-е гг., сообщал в особых «заметках» бывший старообрядец, перешедший в официальную церковь В. П. Клюквин, который отмечал, что в это время в городе побывало не менее семи старообрядческих иереев. Из них шесть в разное время служили в Большой (Никольской) часовне: Иоанн, который был в Казани под судом; Петр, который также под судом был. «Этот знал латинский и греческий языки»; Гавриил; Максим; Гавриил же; Аристарх.

Из них трое (Иоанн, Максим и Гавриил) «уехали в Сибирь по разным местам, исправлять требы от здешней часовни, откуда и доход должен поступить в нее. Жалование они получают каждый по 300 рублей в год от часовни; а доходы собирают в кружку и делят: часть попу, часть часовне, часть называемому по их пономарю...

Сказывают раскольники, что Аристарха и Гавриила обоих попов, ныне привез сам Яким Рязанов и они были приняты обществом за православных неспорно, с покорением Рязанову... Однако [некоторые] сомневаются, и говорят, оных двух попов привез не с Иргиза»⁵⁷.

Отец **Иоанн** (он же **Иван Максимович** или **Максимов**), беглый поп из с. Тимошкина Сызранского уезда, заслужил у уральских старообрядцев весьма нелестную характеристику: «По чрезмерной слабости к вину и буйственным порокам за последние два года никакими делами заниматься был почти не в состоянии, съездить же на Иргиз “для исправления” не соглашался, а в довершении всего привлечен Казанской консисторией к суду», – писали уральские староверы в декабре 1823 г.⁵⁸ По всей видимости, вскоре о. Иоанна все же выслали в Казань. Летом 1824 г. Пермская казенная палата запрашивала екатеринбургскую думу о самом священнике и о том, кем числятся его сыновья Алексей, Семен и Егор. В ответном послании говорилось, что об о. Иоанне и его кончине точных сведений собрать не удалось, а его дети были записаны подкидышами и жили в разных мещанских семьях Екатеринбурга⁵⁹.

⁵⁷ Из архива С. Д. Нечаева // Брат. слово. 1893. Т. 1, № 8. С. 600.

⁵⁸ Цит. по: Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае. С. 191.

⁵⁹ Корепанов Н. С. Первая старообрядческая часовня Екатеринбурга // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. II. Екатеринбург, 2006. С. 105.

В упомянутом выше источнике 1823 г. говорится также о старообрядческом священнике **Гаврииле Алексеевиче**. Авторы письма информируют своих иргизских адресатов, что о. Гавриил, вероятно, «тоже будет как раз отозван, ибо и о нем есть по консистории дела»⁶⁰. Скорее всего, так и произошло. Во всяком случае, к 1827 г. этого беглого священника уже не было в Екатеринбурге⁶¹.

О «полиготе» и старообрядческом иерее **Петре Андреевиче** есть упоминание в опубликованной родословной Я. В. Харитонова. Из текста документа следует, что этот беглый священник служил в Большой екатеринбургской часовне уже в 1820 г.⁶² В начале 1820-х гг. он ездил с требоисправлениями по Ишимскому округу, а в 1823–1824 гг. – по Тюкалинскому округу Тобольской епархии⁶³.

Интересные подробности о «доуральском» периоде жизни этого иерея можно узнать из переписки Якимы Рязанова и Фомы Тарасова с настоятелем Иргизского Нижне-Воскресенского старообрядческого монастыря Прохором. Старшины екатеринбургского старообрядческого общества в ноябре 1823 г. писали: «отец Петр Андреев, по надобности и по просьбам вблизи живущих христиан, отпущен не на долгое время и паки в отлучку... Каковая же получена из Тамбовской консистории о прежних его походах справка, у сего прилагается список. Желательно нам знать, имел ли в виду сие монастырь при принятии о. Петра или нет? А не в суд говорится, нравственность его много попорчена». Из приложенного к письму списка видно, что Петр Андреевич проходил в качестве обвиняемого по 16 делам Тамбовской консистории, среди которых подлог, пьянство, кража, вымогательство за исполнение треб, святотатство, укрывательство краденных вещей⁶⁴.

Очевидно, что оказавшись на Урале, Петр Андреевич доставлял местным староверам немало хлопот, о чем они жаловались на Иргиз, намекая, что не прочь избавиться от такого пастыря. Вскоре подвернулся благоприятный повод. В сентябре 1824 г. власти задержали о. Петра за незаконные требоисправления в д. Устьлагатская Кобырдатской волости Тобольской губернии. Его отправили в Екатеринбург, а местные «столпы староверия» не стали

⁶⁰ Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае. С. 191.

⁶¹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 47. С. 791.

⁶² См.: Свистунов В. М. История Каслинского завода. С. 140, 141.

⁶³ См.: Суслова Л. Н. Старообрядчество и власть в Тобольской губернии в конце XVIII – начале XX вв. С. 49.

⁶⁴ См.: Соколов Н. С. Раскол в Саратовском крае. С. 191.

прилагать особых усилий для его освобождения. Поэтому беглого иерея выслали в свою епархию, где его лишили сана и определили в мещанское сословие г. Вольска⁶⁵.

Расстриженный священник был отдан на поруки своему несовершеннолетнему сыну Василию «для прокормления своего многочисленного семейства». В Вольске он довольно долго жил «тихо и уединенно» в мезонине своего дома. Однако после обращения Иргизских монастырей в единоверческие поволжские беглопоповцы начали испытывать нужду в священнослужителях. Тут-то и вспомнили о Петре Андрееве. Около 1842 г. он «принял на себя должность духовного пастыря по луговой стороне Волги».

Известие об этом вскоре достигло губернского начальства, и из Саратова прибыл чиновник с намерением арестовать расстриженного попа, но тому удалось скрыться. Петр Андреев добрался до Уральска, а оттуда его переправили «на хутора». Под охраной казаков и при покровительстве станичных старшин «Андреев отправлял беглопоповцам все их требы и богослужения, почти от Оренбурга до Гурьева, что на Каспийском море»⁶⁶.

Здесь он спокойно прожил до 1846 г., пока саратовское губернское начальство не узнало о его местонахождении. Беглый иерей все же был пойман, отправлен в Саратов, откуда, после непродолжительного разбирательства, «сослан был в уездный город Петровск, в тюремный замок, и там, в глуши он вскоре окончил скитальческую свою жизнь»⁶⁷.

Некоторые подробности из жизни старообрядческого иерея **Максима Марковича** стали известны местной администрации после того, как в начале 1820-х гг. беглые священники Тагила, Невьянска и Екатеринбурга в ответ на официальный запрос, «на каком основании они отправляют требы?», выслали в Пермь копии своих ставленнических грамот. При этом половина из этих попов, не доверяя властям, отправили данные лишь о своем якобы диаконском сане, видимо, для того, чтобы затруднить их идентификацию. Согласно полученному пермскими чиновниками документу, 1 июля 1809 г. Максим Марков был рукоположен во диаконы в церковь с. Лекашева Маза Самарского уезда архиепископом Казанским Павлом (Зерновым)⁶⁸.

⁶⁵ ТФ ГАТО. Ф. 329. Оп. 2. Д. 104. Л. 1–5 об.; Оп. 3. Д. 101. Л. 1–8; Д. 122. Л. 1–7.

⁶⁶ Попов Н. Сборник для истории старообрядчества. Т. II. Вып. V. Исторические очерки беглопоповщины на Иргизе с 1762–1866 г. М., 1866. С. 85.

⁶⁷ Там же. С. 87.

⁶⁸ Шишонко В. Н. Пермская летопись. Период 5. Ч. 3. 1702–1715. С. 108.

На Урал он попал, скорее всего, в начале 1820-х гг. Во всяком случае, в рекомендательном письме, посланном в 1825 г. старшинами екатеринбургского общества Я. М. Рязановым и Л. М. Тарасовым к беглопоповцам Пермского уезда со священником А. К. Шабуровым, говорилось, что последний «принят и присоединен [к староверию] отцем духовным Максимом Марковичем»⁶⁹. В мае 1827 г. о. Максим еще венчал в Никольской часовне Екатеринбурга⁷⁰, но дальнейшие его следы теряются, возможно, что он действительно «уехал в Сибирь, по разным местам».

Беглый поп **Гавриил Антонович Сырейщиков** большую часть времени проводил в Ревдинском заводе, где служил в местной Троицкой часовне. Скорее всего, этот священник был отправлен из Екатеринбурга в Ревду из-за неоднозначного отношения к нему, высказываемого некоторыми представителями екатеринбургской общины, как не имевшему «иргизской исправы». По преданию, бытовавшему среди ревдинских староверов, он был родом из Донской области, бывал в походах и даже имел ранения⁷¹. В Ревде он скончался 14 января 1832 г. и был погребен на местном кладбище, а над его могилой выстроена деревянная часовня⁷².

В июле того же года ревдинские старообрядцы «привезли попа по имени **Алексия**, а откуда и имеет ли он действительные виды быть гласным священником, неизвестно». Пермский епископ Аркадий (Федоров), как только узнал о пребывании нового попа в Ревде, потребовал от губернатора и главного начальника заводов незамедлительного удаления беглого священника и «поступлении с ним и укрывающими его по законам»⁷³. Дальнейшая судьба этого старообрядческого иерея нам не известна⁷⁴.

Аристарх Кондратьевич Шабуров – беглый священник Дмитриевской церкви с. Дмитриевского Соликамского уезда Пермской губернии попал в Екатеринбург около 1824 г. По всей видимости, он действительно не имел «иргизской исправы», поскольку, как уже упоминалось, был «принят» тогдашним настоятелем Ни-

⁶⁹ Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола. С. 35.

⁷⁰ См.: Свистунов В. М. История Каслинского завода. С. 143.

⁷¹ Дневник С. Д. Нечаева // Брат. слово. 1894. № 2. С. 147.

⁷² Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 593.

⁷³ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 47. С. 790.

⁷⁴ Вероятно, старообрядцам удалось переправить о. Алексея на Иргинский завод Красноуфимского уезда, где он скончался около 1834 г. См.: К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 47. С. 795.

кольской часовни Максимом Марковичем. В октябре 1825 г. местные старообрядческие старшины направили его в с. Ильинское Пермского уезда. В сопроводительном письме, посланном вместе с ним, говорилось: «Аристарх Кондратьевич по правилам Св. отцов и по долгу христианскому к нашей церкви принят и присоединен отцем духовным Максимом Марковичем во всем с подобающим наблюдением, который пред крестом Божиим желание свое изъявил пребыть все дни живота своего при нашей святой церкви как на словах, так и на бумаге с нелестным удостоверением, почему екатеринбургским обществом и допущен несомненно до совершения всех святых церковных таинств, а ныне, по случаю необходимой в ваших местах надобности, с данным Екатеринбургской Управы Благочиния билетом, отправляется к вам.

Просим принять его за истинного христианского пастыря и от него всем церковным таинствам сподобляться несомненно. Нам весьма бы желалось удовлетворить вас другим священником, дабы между тем отец Аристарх потверже здесь мог всему принавыкнуть, но не имеем никаких к тому средств. Впрочем, судя по успеху, с каким он навыв здесь, и надеясь при том на усерднейшего ревнителя вашего Агапита Афанасьевича⁷⁵, который заслуживает полную со стороны нашей признательность, усовершенствовать может и в вашем месте весьма скоро.

Хотя отец Аристарх здесь вел себя хорошо, но если станет уклоняться в слабости к напиткам, то поручаем вам исправление треб остановить, доколе он не исправится; если же это не поможет, то нисколько не медля доставить его сюда, а вещи и таинства от него отберете.

Относительно носимого им на персях бронзового креста за 1812 год, обстоятельство сие со стороны здешнего общества еще не обсуждено, однако же просим ношение оного оставить...»⁷⁶.

Примечательно, что когда в 1834 г. против купца Я. М. Рызанова было возбуждено уголовное дело, то в числе прочего ему инкриминировали «пристанодержательство беглого священника Шабурова»⁷⁷. Отсидев один месяц под арестом в Екатеринбург-

⁷⁵ Речь идет о пермском купце А. А. Удавихине, который, кстати, в 1831 г. присоединился к единоверию.

⁷⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903. № 12. С. 356–357. В память о войне 1812 г. манифестом Александра I от 30 августа 1814 г. духовенству был дарован наперсный крест с надписью «1812 год». Эту награду получили многие священники из белого и черного духовенства – по усмотрению епархиальных архиереев.

⁷⁷ ГАСО. Ф. 8. Оп. 1. Д. 798. Л. 31.

ской управе благочиния, в 1835 г. Рязанов подал встречную жалобу «о незаконном устраниении его от участия в общественном собрании», в которой, в частности, писал: «священника Шабурова я не укрывал и не имел в том никакой надобности, потому более, что он при екат[ерининбургском] старообр[ядческом] обществе находился с ведома полиции и от нее на отлучку получил узаконенные виды»⁷⁸.

Что же касается судьбы самого о. А. Шабурова, то, по сведениям архимандрита Палладия, он некоторое время служил в известной Егвинской часовне Пермского уезда, а в середине 1830-х гг. «за бродяжничество и разные беззакония подпал под суд и расстрижен»⁷⁹.

Упомянутый Клюквиным беглый иерей **Николай Кондратьевич** (он же **Никола Куракинский**), которого доставили «из саратовских монастырей»⁸⁰, служил в Малой (Успенской) часовне Екатеринбургa с 1825 г. Об о. Николе известно, что он был пензенский уроженец. В этой связи уместно напомнить, что Гаий Грузинский – Гаий (Токаов) в 1799–1808 гг. был епископом именно на Пензенской кафедре. По нашему мнению, характерное прозвище этого беглого попа образовано из названия населенного пункта, где он прежде проживал. В конце XVIII в. на территории Пензенско-Саратовской епархии существовало как минимум три села с названием Куракино (Куракино в Сердобском уезде, Архангельское-Куракино и Павло-Куракино в Городищенском уезде), причем в последних двух значительный процент населения составляли старообрядцы-беглопоповцы.

Согласно преданию, распространенному среди екатеринбургских староверов, Никола, «бывший под судом в Пензенской консистории», не удовлетворился судебным вердиктом (очевидно, о запрещении священнодействовать) и в августе 1825 г. добился аудиенции у Александра I. Результатом этой встречи стало то, что «государь император высочайше соизволил, чтобы старообрядческому священнику Николаю Кондратьеву дозволено было свободно жить в Екатеринбурге и отправлять по-прежнему богослужение в старообрядческом Успенском молитвенном храме»⁸¹.

Тот же источник сообщал и о дальнейшей судьбе старообрядческого иерея: «Поп Никола сильно любил копейку и сколотил до-

⁷⁸ Там же. Л. 345 об.–346.

⁷⁹ Палладий (Пьянков). Обозрение Пермского раскола. С. 34–35.

⁸⁰ ГАСО. Ф. 35. Оп. 1. Д. 142. Л. 696.

⁸¹ Белобородов С. А. Последние священники уральских беглопоповцев (1820-е – 1830-е гг.). С. 608–609.

вольно значительный капитал. В одну зимнюю, морозную ночь Кондратьева обокрали; он, старик уже, побежал за ворами и познобил себе ноги. Вскоре после этой истории Кондратьев помер (в 1834 г. – С. Б., Ю. Б.) и старообрядцами был похоронен с почестями»⁸².

Одним из самых известных старообрядческих священников Урала в конце 1820-х – начале 1830-х гг. был **Иоанн Грузинский** (он же **Иван Михайлов**). Он был рукоположен во священники к церкви с. Архангельское епископом Тульским Амвросием (Протасовым, управлявшем епархией в 1804–1816 гг.). В 1819 г., испросив у начальства разрешения поклониться святыням Троице-Сергиевой лавры, Грузинский покинул приход, но обратно больше не вернулся. Попав в руки старообрядческих «вербовщиков», он оказался на Иргизе в Средне-Никольском монастыре. В середине 1820-х гг. о. Иоанн перебрался в Сибирь, где служил в Томске в часовне купца Мыльников⁸³. Оказавшись на Урале, о. Иоанн вскоре снискал себе значительную популярность, которую, кстати, сам весьма искусно подпитывал. Так, например, он распорядился изобразить себя на портрете в полном священническом облачении, с кадилом в одной руке и указом, «которым будто бы позволялось исправлять у раскольников требы». Архимандрит Палладий (Пьянков) отмечал, что с этого портрета был сделан ряд копий, которые разошлись среди паствы о. Иоанна⁸⁴.

В 1830 г. Иоанн Грузинский был схвачен в Шарташе полицейскими под командой горного исправника Н. Мундта, которые во время богослужения ворвались в одну из часовен. Беглый поп некоторое время содержался в тюрьме, был осужден как «бродяга», но, благодаря заступничеству старообрядческих старшин, был выпущен на поруки. В 1832 г. он опять служил в селениях Тюкалинского уезда Tobольской губернии, Екатеринбурге и на заводах купца Кнауфа (Осинский уезд Пермской губернии), но вновь подвергся аресту и на сей раз был выслан в Тулу (поскольку по паспорту числился тульским мещанином)⁸⁵. Примечательно, что, приехав в 1835 г. в Екатеринбург для завершения имущественных дел, связанных с продажей дома в Шарташе, он успел совершить

⁸² Смородинцев Н.С. К истории Невьянского завода // ЕН. 1888. № 36. С. 767–768.

⁸³ Беликов Д. Н. Томский раскол (Исторический очерк от 1834 по 1880-е годы). Томск, 1901. С. 29.

⁸⁴ Палладий (Пьянков). Обозрение Пермского раскола. С. 61.

⁸⁵ См.: Мельников П. И. Очерки поповщины // Соб. соч. в 8 т. Т. 7. М., 1976. С. 328 ; Байдін В. И. Старообрядцы Урала и самодержавие. С. 115 ; Сулова Л. Н. Старообрядчество и власть в Tobольской губернии в конце XVIII – начале XX вв. С. 127.

немало крещений, венчаний, отпеваний и т. п.⁸⁶ Есть данные, что о. Иоанн скончался в 1837 г.⁸⁷

В примечаниях к родословной известной уральской купеческой семьи Казанцевых, кроме названных выше Иоанна Грузинского и Николы Куракинского, в числе «последних священников» упоминается также и некий Иларион, о котором сказано, что он «умер в Москве». Чуть дальше в этом же документе говорится «в Москве в 1845 г. [Казанцевым] рекомендовали священники Иоанн и Иларию старообрядческое и белокриницкое священство»⁸⁸.

Что касается «московского» Иоанна, то он идентифицируется достаточно просто – это небезызвестный старообрядческий священник Рогожского кладбища Иван Матвеевич Ястребов (1770–1853), который действительно принял белокриницкую иерархию в 1840-е гг. Оказалось, что и иеромонах **Иларию (Иларион)** – фигура, заметная не только в уральском, но и в поволжском, и московском староверии.

По сведениям П. И. Мельникова, «Иларию происходил из купеческого звания и был иеромонахом и казначеем в Спасо-Преображенском монастыре, что в кремле города Казани... Он жил то на Иргизе, то в Москве, то в Казани, то в женской обители Игнатьевой Комаровского скита, в Семеновском уезде Нижегородской губернии. Приобретение Илария для раскольников было очень важно: хотя в то время у них было довольно беглых попов, но мало было черных (иеромонахов), необходимых для полного пострижения в иноческий чин. В этом отношении Иларию вполне оправдал возлагавшиеся на него надежды раскольников: говорят, он постриг в разных местах до двух тысяч монахов и монахинь. Из этого числа целая половина приходится на долю Москвы»⁸⁹.

Старообрядческий епископ Пермский Геннадий (Беляев), отлично знавший поволжское и уральское старообрядчество, сообщал, что священноинок Иларию был присоединен к староверию в 1808 г. на Иргизе. Позже «он жил в Екатеринбурге и Шарташе, у всех благоговение о нем и его чистоте телесной доселе на устах носится. Господь прославил его нетлением»⁹⁰. Иную дату перехода Илария в старообрядчество называл Арсений (Швецов). По его

⁸⁶ РГИА. Ф. 1473. Оп. 1. Д. 5. Л. 32–32 об.; Д. 6. Л. 202–205 об., 262–263; Д. 8. Л. 163–169.

⁸⁷ ГАСО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 2. Л. 59 об.

⁸⁸ Там же.

⁸⁹ Мельников П. И. Очерки поповщины. С. 445.

⁹⁰ Геннадий, епископ. Панегирик. Коломыя, 1882. С. 29, 31–32.

данным, Иларию «принят был от ереси в Никольском монастыре на Иргизе в 1818 г., и, мало пожив в том монастыре, отправлен был в Екатеринбург и тамо в скитах проживал тайно. Бывшу же от правительства о нем разысканию, уехал на Керженец, где прожив несколько времени, отправился в Москву и проживал там тайно до кончины своей... И чрез три года тело его было перенесено на другое место, не предавшееся еще тлению»⁹¹.

Возвращаясь к уральскому периоду жизни Илария, отметим, что главной причиной его бегства из Шарташа стало то, что в 1834 г. он действительно был задержан в скиту матушки Веры главным лесничим Шульцем и передан властям. Казалось, судьба его решена, но «по необъяснимым причинам» инок был отдан на поруки местным жителям Я. Соколову, Ф. Федотову, Ф. Макарову, Н. Жукову и другим, после чего он сразу же «девался неведомо куда»⁹². Осенью 1835 г. Илария снова арестовали, на сей раз в Камбарском заводе Осинского уезда Пермской губернии, однако староверы тут же выручили его, дав заводскому исправнику Семянникову взятку в 500 руб.⁹³

В 1837 г., после обращения Иргизских монастырей в единоверческие, старцы успели передать Иларию полотняную церковь, освященную во имя Симеона Столпника. «С этой церковью Иларию разъезжал по России, служа обедни; бывал он на Дону, на Урале, в Пермской и Вятской губерниях, но преимущественно проживал в Москве, в Казани, при тамошней Коровинской часовне, и в Игнатьевской обители Комаровского скита»⁹⁴.

Когда Илария начали интенсивно разыскивать, он удалился в Яранский уезд Вятской губернии, где и жил в деревне Починке, под именем нижегородского мещанина Федора Григорьева. Из Починки ездил на Рогожское кладбище, а чаще в Казань. В этом городе был схвачен властями и предан суду. Его лишили сана и сослали в Соловецкий монастырь. Однако с помощью старообрядцев ему удалось совершить дерзкий побег прямо с этапа, после чего он некоторое время проживал в Заволжье (в Комаровском скиту), а в 1842 г. перебрался в Москву⁹⁵.

⁹¹ Цит. по: Вурафт С. Г., Ушаков И. А. Старообрядчество. Лица, события, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 114. П. И. Мельников утверждал, что Иларию перешел к старообрядцам только в 1830 г. Мельников П. И. Очерки поповщины. С. 445.

⁹² К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1904. № 16. С. 412–423.

⁹³ Там же // ЕЕВ. 1905. № 20. С. 669.

⁹⁴ Мельников П. И. Очерки поповщины. С. 445.

⁹⁵ Там же. С. 446.

Исключительный знаток истории Рогожского кладбища В. Е. Макаров писал, что священноинок Иларию служил на Рогожке в походной церкви Симеона Столпника (которую сыщикам, очевидно, не удалось обнаружить во время ареста иеромонаха). Этот же автор причисляет Иларию к так называемым «проезжающим» священнослужителям: «Они жили скрытно в домах богатых людей, как более гарантированных от придирчивости и насилия со стороны агентов власти, а также у содержателей постоянных дворов, “ямщиков”, которые в то время получили большое значение в старообрядчестве, так как развозили тайных попов по разным местам для исполнения треб: привезут обыкновенно священника ночью, он тут же исправляет все необходимейшие требы, и тут же его увозят “неведомо куда”... Эти тайные священники иногда бывали и на Рогожском кладбище, укрываясь в обителях инокинь Пульхерии и Александры или в особых тайниках»⁹⁶.

В анналах истории Белокриницкой иерархии Иларию остался благодаря тому, что именно он в 1844 г. принял на «дух» (исповедь в подтверждение истинного присоединения к св. Церкви) священноинок Иеронима, который, в свою очередь, присоединял к старообрядческой церкви первого белокриницкого архиерея – митрополита Амвросия (Папа-Георгополи)⁹⁷. Умер священноинок Иларию в Москве от холеры в 1848 г.

Еще об одном беглом иерее, чья священническая деятельность была связана с Уралом, упоминает старообрядческий епископ Геннадий, о котором говорилось ранее. В сочинении, созданном в конце 1850-х – начале 1860-х гг. и адресованном уральским часовенным, «австрийский» епископ живо полемизирует с бывшими беглопоповцами о том, чье крещение можно считать истинным. Предваряя спор о крещении митрополита Амвросия, Геннадий напоминает оппонентам: «были у нас (то есть уральских беглопоповцев, из среды которых происходил и сам Геннадий. – С. Б., Ю. Б.) попы, приемлимы от господствующей церкви вторым чином. Еще наиболее о Парамоне Верх-Нейвинском (то есть П. Д. Лебедеве, о котором речь пойдет ниже. – С. Б., Ю. Б.) и о **Павле Шарташском**. Их хиротония была от обливанца, а некоторые толкуют, якобы сами обливанцы»⁹⁸.

⁹⁶ Макаров В. Е. Очерк истории Рогожского кладбища в Москве. М., 1911. С. 35.

⁹⁷ См.: Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С. 311; Агеева Е. А. Амвросий // Православ. энциклопедия. Т. II. Алексий человек Божий – Анфим Анхильский. М., 2001. С. 148.

⁹⁸ Цит. по: Из сочинений последователей австрийщины // ЕЕВ. 1909. № 9. С. 119.

Судя по контексту, беглый иерей Павел священнодействовал одновременно с о. Парамон, следовательно, речь идет о конце 1820-х – 1830-х гг. Факт рукоположения «от обливанца» означает, что о. Павел был «российской хиротонии». А прозвище «Шарташский», несомненно, указывает на то, что основным местом его пребывания было Шарташское селение. Однако другими сведениями об этом человеке мы пока не располагаем.

§ 4. «Последний» беглый священник уральских беглопоповцев

Осенью 1823 г. в Верх-Нейвинском заводе появился беглый священник из с. Конюцкого Владимирской губернии **Парамон Дмитриевич Лебедев**. В середине ноября того же года старшина верх-нейвинского старообрядческого общества передал заводскому исправнику копию ставленнической грамоты, из которой следовало, что П. Лебедев рукоположен во иереи 25 июня 1818 г. епископом Владимирским и Суздальским Ксенофонтом (Троепольским)⁹⁹. По поводу «исправления им в раскольнической часовне богослужений и треб» во Владимирскую духовную консисторию было направлено соответствующее донесение¹⁰⁰. После чего местные власти о Лебедеве, казалось, забыли. Однако «оскудение священства» в начале 1830-х гг. привело к тому, что «услуги» Лебедева оказались весьма востребованы староверами, причем не только верх-нейвинскими, но и из других районов Урала.

Вероятно, особую активность о. Парамон начал проявлять с 1835 г. и, в конце концов, обратил на себя внимание миссионеров (примечательно, что в своих донесениях они называли его беглым попом Благовещенской церкви с. Лопатинского Шуйского уезда Владимирской губернии). Слухи о старообрядческом священнике вскоре дошли до светских и церковных властей. В марте того же года начальник горных заводов запретил Лебедеву отправлять требы в любых других местах и обязал принимать для требоисправления только верх-нейвинских староверов, но о. Парамон постоянно нарушал этот запрет. Так, например, только в декабре 1835 г. он совершил венчание 209 пар старообрядцев Пермской, Тобольской, Томской, Оренбургской и Вятской губерний, не счи-

⁹⁹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 763–764.

¹⁰⁰ Сахаров Ф. К. Хронологическая опись дел о расколе, хранящихся в архивах губернского г. Владимира. Ч. 1 (1720–1855). Владимир, 1905. С. 70. № 734.

тая крещений и отпеваний¹⁰¹. Он действовал столь открыто и демонстративно, что даже вызвал недоумение сторонников официального православия: «Не Святейший ли Синод сие дозволил? Не высшее ли правительство сие разрешило?»

Понятно, что вскоре о. П. Лебедев стал объектом самого пристального наблюдения со стороны церковного начальства. И уже к исходу того же 1835 г. были определены меры, способные повлиять на старообрядческого священника. Эти «кондиции» были зафиксированы екатеринбургским викарным епископом Евлампием (Пятницким) в особой резолюции.

«Обещать попу Парамону решительное несомненное добро: а) прощение вины за незаконное удаление от своей должности и начальства; б) возвращение права священства и должности с занятием места здесь или в прежней епархии; в) успокоение совести и примирение с Богом и Церковью и г) примирение с начальством и правительством».

Тут же были изложены «невыгоды, могущие постигнуть его в теперешнем состоянии»: «а) всегдашнее зло – есть тревога и беспокойство совести; б) грех противу Бога и Церкви, за которые он тяжко должен будет ответствовать на страшном суде; в) оскорбление начальства и правительства, которое, в случае поступления с ним по законам, может предать его всей строгости правосудия; г) зло – подлежать во всей участи своей влиянию простолюдинов; д) поношение – служить им из одних земных выгод...; е) бесчестье – быть причиною поношения в живых умереть подобно бессловестному в руках поселян, не имеющих ни жизни, ни духа, никакого дерзновения у Бога»¹⁰².

О. Парамон неоднократно «предоставлялся» для бесед с уездным судьей Пузыревским, епархиальным миссионером, епископом Евлампием, но достаточно долго отклонял все предложения. Однако в конце 1830-х гг. в Екатеринбурге был достроен Свято-Троицкий единоверческий храм и его попечители Рязановы «пожелали, иметь в своей церкви священником Парамона Лебедева, как твердого хранителя древних обрядов. Горный начальник генерал Глинка нашел возможным удовлетворить желание екатеринбургских единоверцев»¹⁰³. На Лебедева была предпринята еще

¹⁰¹ См.: Байдин В. И. Старообрядцы Урала и самодержавие. С. 116.

¹⁰² К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1904. № 18–19. С. 532.

¹⁰³ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. С. 586.

одна «атака», и, наконец, не выдержав давления, он принял диктуемые ему условия. П. Лебедев согласился на переход в единоверие и в 1838 г. был определен настоятелем в Троицкую (Рязановскую) единоверческую церковь Екатеринбурга, где прослужил до своей кончины в 1847 г. (по другим сведениям – в 1848-м).

Формальный переход о. Парамона в единоверие не стал ключевой точкой в истории уральской беглопоповщины. Приведем высказывания более чем компетентного в вопросе борьбы с расколом человека – миссионера по Камышловскому округу, протоиерея о. Авраамия Оглоблина, который в письме от 8 июля 1839 г. пермскому окружному миссионеру архимандриту Илие (Матвееву) сообщал: «О действиях Парамона здесь (то есть в Зауралье. – С. Б., Ю. Б.) мы судим все не так. От вас из Перми не видно того, что мы усматриваем отсюда. Ставят ловушку для заводских зверьков, обеленившихся бракосведением (то есть на старообрядцев, проживавших на горных заводах. – С. Б., Ю. Б.), но попадают в нее большей частью шадринские и камышловские агнцы. В числе 26-ти браков, Парамоном повенчанных, около 20-ти насчитывается здешних, кои готовы бы свенчаться и здесь, токмо затем кинулись туда (в Екатеринбург. – С. Б., Ю. Б.), что Парамона стали выдавать за своевольника на прежнем основании (то есть за беглого попа. – С. Б., Ю. Б.), а не за единоверца, и что он не требует подписок. По мнению моему, такие поползновения выказывают нетвердость начальственных распоряжений, обнаруживают какое-то неполномочие его, а тем самым, могут более усиливать суесловие расколоподдержателей сих последователей»¹⁰⁴.

§ 5. Попытки уральских старообрядцев сохранить институт беглых попов

Как уже отмечалось ранее, царствование Александра I было довольно благоприятным для беглопоповцев. По правилам «О полах и молитвенных домах» 1822 г. старообрядцам разрешалось содержать при своих часовнях беглых священников, не подлежащих суду за уголовные преступления; на этих иереев возлагалась обязанность вести метрические книги.

¹⁰⁴ Материалы для истории Пермской миссии // ПЕВ. 1883. № 8. С. 102.

Вполне довольные существовавшим положением дел уральские старообрядцы попытались наладить контакты и с николаевской администрацией. В 1825 г. Я. М. Рязанов совершил путешествие в Петербург, главным образом для того, «чтобы познакомиться поближе с новым императором. Но говорят раскольники, с ним не согласные, что он, Рязанов, сего желаемого успеха не получил...». Другим вопросом, ради решения которого екатеринбургский старшина посетил столицу, стала попытка вернуть беглых попов, высланных с Урала горным начальством. «Будто подавал Рязанов прошение в Святейший Синод и оную просьбу уважил Синод и попов ему назад отдал, – кои теперь у них явные. И хочет Рязанов, и говорил сам, что я в каменную нову церковь весной приготовлю с иконами поставить иконостас и освятить на правилах мною выпрошенных. А на каких? – не знает никто, чего и сам не сказывает»¹⁰⁵.

При императоре Николае I положение беглопоповцев (как и всех других старообрядцев) значительно ухудшилось. 24 мая 1827 г. беглым попам было запрещено переезжать из одного уезда в другой¹⁰⁶. Однако на деле это распоряжение было выполнить крайне сложно, принимая во внимание местные условия, разбросанность старообрядческих приходов, недостаток старообрядческого священства и т. п.

В высочайшем повелении, обнародованном 15 августа 1827 г., есть строки, конкретно посвященные беглым попам уральских староверов: «ныне находящихся у старообрядцев священников оставить в покое, как давно живущих на местах, кроме тех екатеринбургских попов – Андреева, Алексеева и Максимова, кои не могут быть возвращены к старообрядцам, как преступники пред законом и учинить распоряжение о наблюдении, дабы впредь не появлялись беглые попы»¹⁰⁷.

Согласно указу от 8 ноября 1827 г. старообрядцам запрещалось принимать любых новых беглых попов¹⁰⁸.

В 1832 г. на имя Николая I от 150 тыс. староверов четырех губерний Урала и Западной Сибири было подано прошение о дозволении иметь своих, независимых от официальной церкви свя-

¹⁰⁵ Из архива С.Д. Нечаева // Братское слово. 1893. № 8. С. 625.

¹⁰⁶ Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1858. С. 103, 106.

¹⁰⁷ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 47. С. 791.

¹⁰⁸ Там же. С. 111.

щенников¹⁰⁹. Своеобразным ответом на это стало предписание, обнародованное в том же 1832 г., согласно которому предписывалось беглым попов, давно живущих на местах, оставить в покое, но вновь бежавших к раскольникам возвращать в распоряжение епархиальных архиереев¹¹⁰, а сам побег из официальной церкви попал под категорию тяжких преступлений¹¹¹. Именно этот документ, как мы увидим далее, и стал формальным поводом для оказания административного нажима на беглых попов на Урале в середине 1830-х гг.

Доверенный от общества невянских старообрядцев А. И. Богатырев в 1835 г. несколько месяцев провел в Москве, пытаясь добиться «высочайшей милости, что опять будут получать себе священников на прежнем положении», но безрезультатно¹¹².

В январе 1836 г. на Урал был командирован начальник штаба корпуса горных инженеров К. В. Чевкин, которому было поручено объявить старообрядцам, чтобы они больше не беспокоили начальство просьбами о даровании им «самоприходящих» священников. В то же время подтверждалась возможность существовавшим беглым попам отправлять требы, при условии, что они будут находиться на одном месте и не станут переезжать «из уезда в уезд»¹¹³.

В марте 1837 г. главным начальником уральских горных заводов был назначен генерал-майор В. А. Глинка. Староверы сразу же начали зондировать почву о возможности разрешения наиболее волнующих их проблем – о беглых попах и единоверии. В прошении В. А. Глинке от 12 июля 1837 г. старообрядцы Нижнего Тагила задавали риторический вопрос о том, что «усиленное обращение к единоверию в добровольном ли состоит согласии со священной проповедью Христа Спасителя миру и святых премудрых апостолов и учеников его, которая проповедь подтверждена и гражданских законов тома 14-го статьей 73-й, то не ясно ли будет стеснение и совести нашей насилие». И чтобы развеять всякие сомнения в очевидности ответа, просители с достоинством писали о себе и своей вере: «Мы, стародавние жители <...> заводов, населившиеся во всякое время, местному начальству повинемся и всякие возла-

¹⁰⁹ См.: Байдин В. И. Старообрядцы Урала и самодержавие. С. 116–117.

¹¹⁰ Собрание постановлений по части раскола. С. 131.

¹¹¹ Там же. С. 171, 246.

¹¹² К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1905. № 21. С. 719–721.

¹¹³ Там же // ЕЕВ. 1905. № 20. С. 665.

гаемые заводские повинности в работах со успешностью исправляем, а что касается до веры и самого душевного понятия, в том подвержены судьбе Бога вышнего, к самой воле божеской, и что сия душевная принадлежность только есть единого Бога»¹¹⁴. Генерал обещал рассмотреть предложения старообрядцев.

Казалось, некий компромисс найден, однако в августе 1837 г. на Урал прибыли чиновник МВД, камергер В. В. Скрипицын и жандармский майор А. Д. Васильев «с объявлением монаршей воли». Император милостиво оставил староверам все старые обряды при условии принятия ими священника, поставленного епархиальным архиереем. Беглые же иереи объявлялись вне закона.

Тагильчане еще раз попытались «достучаться» до верховной власти. Летом 1837 г. нижнетагильский завод посетил наследник престола Александр Николаевич. Ему было вручено прошение о даровании староверам беглого священства и об ограничении влияния миссии («Записка в кратком изложении о стесненном положении Нижнетагильского старообрядческого общества и прилежащих к оному гг. Демидовых заводов» с приложением копии жалобы заводскому исправнику Тетюеву на притеснения, чинимые тагильским староверам заводскими властями)¹¹⁵. Судя по тому, что эти документы так и сохранились в комплексе бумаг уральской поездки цесаревича, никакого хода им не было дано. А в сентябре 1837 г. из Петербурга пришел официальный отказ удовлетворить пожелания тагильчан¹¹⁶.

Одной из последних попыток уральских беглопоповцев обрести священство в Николаевскую эпоху стало прошение, поданное в ноябре 1837 г., на имя начальника горных заводов В. А. Глинки руководителями екатеринбургского общества Я. М. Рязановым, В. Г. Казанцевым, И. Я. Харитоновым, И. Е. Полузадовым, Т. П. Зотовым, Е. А. Китаевым.

Основные идеи этого документа состояли в том, что: 1) старообрядцы екатеринбургского общества готовы были принимать священников и диаконов, согласных у них служить, из любой российской епархии; 2) главным условием приема стало бы то, что за такими иереями не числилось уголовных и духовных преступлений, а посредником в их переходе к уральским староверам

¹¹⁴ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 8. Л. 291 об. – 292.

¹¹⁵ РГИА. Ф. 1101. Оп.1. Д. 481.

¹¹⁶ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1866. Ч. 3, № 7. С. 57.

должен был выступить В. А. Глинка; 3) эти священники должны будут вести метрические книги, которые ежегодно обязаны подавать в ведомство горного начальника; 4) священники должны будут «состоять в ближайшем заведывании главного начальника горных заводов»; 5) духовное начальство (если бы захотело) могло бы получать отчетность от горного начальника; 6) староверы имели бы право менять священников, подыскивая другую кандидатуру на указанных условиях; 7) и, наконец, «как главный начальник горных заводов есть первенствующее лицо всей горнозаводской Уральской области, в коей во множестве обитают старообрядцы, то они желали бы иметь его представителем себе в делах их...»¹¹⁷.

Прошение старообрядцев и «представление» генерала Глинки, в котором он поддерживал этот план, были отправлены в высшие инстанции. В феврале 1838 г. резко отрицательное заключение о них высказал московский митрополит Филарет, а в марте того же года последовало распоряжение В. А. Глинке «сделать просителям внушение, что просьба их, как неоднократно отвергнутая, не может быть и ныне удовлетворена»¹¹⁸.

По мнению большинства современных исследователей, главной причиной, по которой пресеклось священство у беглопоповцев Урала, стал указ от 31 января 1832 г. «О недозволении беглым попам появляться у раскольников». На наш взгляд, значение этого документа не стоит переоценивать. История старообрядчества (в том числе и уральского) уже знала примеры крайне отрицательного отношения государства к староверию (в частности, в XVIII в.). Однако в то время никакие запретительные меры не приводили к полному «пресечению» священства. С другой стороны, николаевские законы также не привели к исчезновению беглых попов в 1830–1840-е гг. в целом ряде регионов, например в Москве, Туле, Нижнем Новгороде. В начале 1850-х гг. светские и церковные власти фиксировали деятельность старообрядческих иереев в Киевской, Могилевской, Тамбовской, Черниговской, Самарской и других губерниях¹¹⁹.

¹¹⁷ К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1904. № 15. С. 381–383. В. И. Байдин считал, что старообрядцы, выдвигая эти условия, «соглашались принять единоверие». Байдин В. И. Старообрядцы Урала и самодержавие. С. 123. По нашему мнению, напротив, это была очередная (как оказалось, последняя) попытка уклониться от него всем обществом.

¹¹⁸ Надеждин Н. И. Старшины Екатеринбургского раскольниковского общества // Брат. слово. 1889. № 19. С. 761–763; К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1904. № 15. С. 384–386.

¹¹⁹ Варадинов Н. История Министерства внутренних дел : в 8 кн. Кн. 8: История распоряжений по расколу. СПб., 1863. С. 584.

Безусловно, негативная государственная политика по отношению к беглым священникам сыграла определенную роль в превращении уральской беглопоповщины в беспоповщину, но главными факторами, по нашему мнению, были внутренние процессы, происходившие в старообрядческих обществах Урала.

Во-первых, для невянских и нижнетагильских староверов чрезвычайно осложнился поиск беглых священников «рязанского» и «грузинского» поставления. Последние «рязанские» иереи, то есть рукоположенные при архиепископе Алексее (Титове, который служил в Рязани с 1733 по 1750 г.), умерли в начале XIX в. Архиепископ Астраханский и Кавказский Гайй (Токаов), которого староверы именовали «Грузинским», скончался в 1821 г., а митрополит Варлаам (Эристов) был уволен от управления Грузинским экзархатом в 1817 г., после чего на пост грузинских экзархов назначались только русские по происхождению архиереи¹²⁰.

Во-вторых, все сильнее проявлялась сформировавшаяся за несколько предшествующих десятилетий «привычка» обходиться без старообрядческого священника (как правило, проживавшего в крупном населенном пункте и «не баловавшего» жителей отдаленных сел и деревень своими визитами).

В-третьих, открыто высказываемое многими старообрядцами недовольство личностными качествами беглых попов.

В-четвертых, усилился административный нажим на купеческую верхушку старообрядчества региона. Предприниматели нового времени уже не готовы были «умереть за аз единый», как их предки в XVII и первой половине XVIII столетия, итогом чего стало обращение «столпов» старой веры (прежде всего екатеринбургских) в единоверие в 1838–1841 гг.

В-пятых, вплоть до середины XIX в. определенная часть старообрядцев по-прежнему воспринимала беглых священников, обратившихся в единоверие, «истинно древлеправославными», вынужденно скрывающими свою староверческую сущность.

И, наконец, в-шестых, следует отметить, что с 1846 г. ведет отсчет своей истории «белокриницкая иерархия», а первые священники старообрядческого рукоположения появились на Урале уже в 1850-е гг.

¹²⁰ Грузинский экзархат РПЦ // Православ. энциклопедия. Т. XIII. Григорий Палама – Даниель-Ропс. М., 2006. С. 324.

§ 6. История возникновения и идеологическое обоснование института наставничества у старообрядцев горнозаводского Урала*

Необходимо отметить, что во времена, предшествовавшие описываемому периоду, в общинах уральских беглопоповцев одновременно со старообрядческими священниками уже действовали головщики и уставщики.

Основной задачей головщиков (знаменщиков) было сохранение богослужбной певческой традиций – столпового знаменного распева и пения на глас и на подобен. В эту группу входили люди, чья музыкальная грамотность значительно превосходила средний уровень. По сути, это были профессиональные музыканты, отличавшиеся «точным знанием текста, прекрасным владением попевочным фондом, в том числе знанием тайнознаменных начертаний, единообразием ритма и норм подголосочной полифонии»¹²¹. Из них комплектовались хоры старообрядческих часовен. Наиболее заслуженные головщики занимались также перепиской крюковых рукописей и обучением молодежи музыкальной грамоте. Одним из обязательных условий, которому должны были следовать знаменщики, – соблюдение чистоты духовной и телесной, «ибо богодухновенное пение должно провозглашаться чистыми устами»¹²².

Уставщики, по-видимому, первоначально лишь помогали священнику во время службы, то есть выполняли функции дьяконов и причетников. Однако вскоре их деятельность стала значительно многообразнее. В XVIII – начале XIX в. это было связано главным образом с тем, что беглых попов всегда не хватало. Их «приходы» были огромны, а потому староверы во многих населенных пунктах подолгу оказывались без полноценного богослужения. Вот тогда-то и начинали действовать уставщики. Они «читали и пели в своих часовнях, отправляя все те службы, кои могут совершать и простые миряне»¹²³. На существование

* Частично материалы данного раздела опубликованы: Белобородов С. А. Институты наставников и духовных отцов уральских старообрядцев в середине XIX – начале XX вв. // Православ. культура вчера и сегодня. Ольштын, 2015. С. 215–233.

¹²¹ Казанцева М. Г., Коняхина Е. В. Музыкальная культура старообрядчества. Екатеринбург, 1999. С. 48.

¹²² Там же. С. 50.

¹²³ Состояние в епархии раскола и сектантства (из отчета епархиального миссионера за 1901 г.) // ЕЕВ. 1902. № 8. С. 362.



*К. Гадонинский.
часть 14. Лист 49*

Старообрядец.
С рисунка конца XVIII в.

подобной практики указывал в своих дневниках С. Д. Нечаев еще в 1826 г.: «...где нет священника, там при часовнях бывают настоятели, которых выбирают старообрядцы из людей, способных читать, петь и несколько потолковать. Настоятели получают от священников благословение заменять их при службах, делать возгласы и совершать разные требы по нужде и без нужды»¹²⁴.

Таким образом, еще задолго до того, как уральские беглопоповцы окончательно лишились священства, во многих общинах уже действовали наставники (уставщики). После перехода к беспоповской практике «легитимизация» института наставничества стала лишь вопросом времени. Очевидно, что уральские старообрядцы-поповцы прекрасно были осведомлены о существовании подобного института у староверов беспоповских толков,

а потому и обоснование возможности совершать требы, появившееся в первые годы истории часовенного согласия, чрезвычайно схоже с подобными воззрениями, например, поморцев: «крестить [мирянину можно] потому, что-де “Господь Иисус Христос многим апостолом, священства неимущим, повеле крестити”, исповедывать [можно] потому, что “старча исповедь прият”, учинять с чтением канонов сводные браки потому, что-де иные святые, как, например, преподобная Феодора, были в сводном браке и спаслись»¹²⁵.

В конце 1830-х – начале 1840-х гг. на горнозаводском Урале был написан грандиозный труд, озаглавленный «Книга правый путь показующая истинного святоправославного христианства» (создатель которого, скорее всего, принадлежал к нижнетагильскому

¹²⁴ Дневник С. Д. Нечаева // Брат. слово. 1893. № 19. С. 745.

¹²⁵ Отчет епархиального миссионера о состоянии и численности раскола в Екатеринбургской епархии за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 9. С. 129.

обществу старообрядцев). Подробный разбор этого произведения, главной целью которого была полемика с единоверческими миссионерами, сделан Н. Н. Покровским и Н. Д. Зольниковой¹²⁶, поэтому, не повторяя общие выводы исследователей, акцентируем внимание на том, как анонимный автор рассмотрел тему наставничества.

Несколько вопросов и ответов в «Книге...» посвящены применяемой уральскими староверами практике обходиться без священников. Так, например, в 30 вопросе старообрядцев спрашивали, отчего «по своей глупой закоснелости» не принимает единоверческих иереев? В ответе цитировалось несколько святоотеческих текстов и высказываний инока-схимника Максима о душепагубности всех треб, исполняемых священниками-еретиками¹²⁷.

В 31 вопросе миссионер интересовался «почему у вас, старообрядцев, простолюдины на исповедь приемлют»? Ответом стала пространная цитата из «Олонецких («Поморских») ответов» (102-й ответ) со ссылками на сочинение Симеона Солунского, Номоканон и примеры из Патериков о возможности исповедания простому инок, а по нужде – и мирянину¹²⁸.

В 32 вопросе речь шла о том, «по каковому примеру или правилам у вас, старообрядцев, ваши настоятели, духовные отцы, простолюдины предвосхищают священная, касаются к страшному делу, причащают людей христовыми Святыми Таинами?». Отвечая, старообрядческий полемист цитировал Слово Василия Великого, Правила Иоанна Зонары, книгу Симеона Солунского, Катехизис и другие произведения о том, что в некоторых пустынях иноки причащались сами, и что «по нужде» возможно и простецу причащать Святыми Дарами¹²⁹.

Наконец, на прямой вопрос: «по каковым правилам таковою дерзую смелостию творят у вас священнодействия простолюдины, еже не данная предвосхищают, и бывают убо они посему ложные священники?», автор «Книги...» привел выдержку из «Поморских ответов» (102-й ответ) с рассуждениями на тему ложных священников, по сути, уклонившись от дискуссии о наставниках¹³⁰.

В 1870–1880-е гг. потребовалось более развернутое объяснение возможности нарушения староверами канонических норм.

¹²⁶ См.: Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы – часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. С. 142–182.

¹²⁷ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 117р/858. Л. 170–172 об.

¹²⁸ Там же. Л. 172 об. – 175.

¹²⁹ Там же. Л. 175–176.

¹³⁰ Там же. Л. 182–183.

Связано это было с разгоравшейся полемикой между часовенными и «австрийцами» (старообрядцами – поповцами, сторонниками «белокриницкой иерархии»). В этой связи значительный интерес представляет обнаруженное нами сочинение, созданное на Урале в конце 1870-х – начале 1880-х гг. В одном из разделов этого произведения, озаглавленном «О богослужении простолюдином в не-присутствии священных лиц» (*Приложение 4*), со ссылкой на авторитет новгородского архиепископа Нифонта, жившего в XII в., говорится: «Вопрос Кирика: Како должны быть службы, бываемые в клетех моленных, не сущу ту иерею, рекше полуношницы, и заутрени, и обедницы, и вечерни, и павечерицы до отпуста конечно-го, яко положено во уставех?

Ответ Нифонта: Указания о сем многа иматъ в божественном писании, яко бываемыя службы, в моленных домех творимые от христиан или собором мнозех, соблюсти должны чины, положенные во уставех отеческих и типичех, **упразднив точию иерейское ектению и возгласы** (выделено нами. – С. Б., Ю. Б.), размеряя по оным “Господи, помилуй”, меньше и многаши, коего есть чина ектения. И блюсти все чтением и пением благочинным, и кажением фимияна. И не оставлены да будут стихи и антифоны утрения, и на обедницах прочтение Апостола и Евангелия празднику, или дню, или святому, аще прилучится. И на вечерни прокимны и литийцы, и вся до отпуста павечернего. Ничтоже да не оставиши от писанного во уставех, яко же рехти»¹³¹.

То ли «Вопрошание Кириково» было недостаточно авторитетным источником для уральских старообрядцев, то ли приводимые доказательства не убеждали оппонентов, но вскоре (около 1882 г.) потребовалось осуществить новое исследование на заданную тему.

«Австрийский» иеромонах Феофилакт¹³², некогда бывший черноризцем в одном из скитов уральских часовенных, отправил бывшим одноверцам 15 вопросов, затрагивающих самые «болевыя точки» беспоповщины: о церкви, о таинствах, о сущности Антихриста и т. п. Были среди них «вопрошания» на интересующую нас тему: о возможности требоисправления мирянами, об исповеди простцу, о чине венчания.

Ответом «австрийцам» (а также и другим потенциальным «вопрошателям») стало сочинение, принадлежащее перу одного

¹³¹ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. IV (Красноуфимское) собр. 180р/5341. Л. 68 об. – 69.

¹³² О нем см.: Боровик Ю. В. Старообрядцы – часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 100.

из наиболее известных идеологов уральского староверия последней четверти XIX в., черноризца Нифонта. По нашему мнению, это произведение дает прекрасную возможность оценить «идеологический фундамент» позиций уральских часовенных второй половины XIX в.

В десятом вопросе инок Феофилакта спрашивалось: «Может ли простой человек без повеления епископа совершать тайны и исправлять?»

Ответ: Во время церковного благостояния, с явным презрением и пренебрежением к церковному чину, не может, ибо в Номоканоне о сем сие пишет (Потребник Иосифов. Л. 715): “не хиротонисанных, но священная дерзающих, горши бесов нарицать”, но не сих, иже нуждележащей, яко же простцу достоинствует в крещении, и покаянии, и причащении. Ибо в том же Номоканоне (зри л. 730) пишется: “аще кто убо есть священник неискусен же, а другой, не священник, искус имея духовного деяния, сему паче священника праведно есть помышления приимати и правило исправляти”. На поле противу сего ответа напечатано: “Старча исповедь прията”.

Ложныя же суть священницы, иже хиротонию не имеющее, а облачатся во священныя ризы и литургисают и прочая священнодействия творят. Сиевии воспоминаются в житии Афанасия Великого, и в книге Матфея Правилника, и прочая. А неси иже нужныя случаи и требы действуют. Обаче сия пишем не ради отлагания чина священническаго, но исповедуем христову священству вечно быти, сиречь до скончания века, яко же пишется в книге Кирилловой, и О вере, и прочая...

И се убо мы о себе извещение творим, яко ничтоже мудрую о себе, кроме предания древлеправославныя соборныя и апостольския церкви, но всеусердно желаем сохранить предания святых отец, писанная и неписанная. И сие творим неприемлюще священство, соблюдающее от новостей нынешних учителей, иже хиротонию приемлют, и от инославных. И сих ради находимся в великих нуждах, соблюдающее веру праву, и надеемся бытии сущи христиане и спастися.

Аще и церковей чувственных не имеем, и священническая действия и тайны не можем употреблять по уставу святых церкви, но, яко простецам достоинствует нуждележащей, а не от нашего мудрования, таковое творим, того ради не получения дея неких таин, не

подобает нам о спасении усомниться»¹³³.

Казалось бы, все складывалось замечательно – уральские старообрядцы не против священства вообще, но время такое – «нужда належащая». Идеологическая база у института наставничества прочная. Сами наставники – люди в большинстве достойные, паства более чем лояльная. В целом прекрасная перспектива для развития староверия на Урале. Однако этому помешали субъективные причины, о которых мы и попытаемся рассказать.

Основными общественными делами, которыми занимались наставники, были богослужения и требоисправления «со строгим соблюдением церковных обрядов и правил». Но, как показала жизнь, выполнить последнее условие оказалось совершенно нереально. Главнейшими из таинств, в которых непосредственно участвовали наставники, были крещение, брачение и погребение.

§ 7. Крещение. Сводные браки. Похоронная обрядность

Обряд крещения, совершаемый старообрядцами, был, пожалуй, наиболее каноничен. Дело в том, что в творениях Отцов Церкви действительно есть правила, согласно которым за неимением священника в случае нужды можно было крестить и отцу семейства, и вообще любому православному христианину (Номоканон, Краткий катехизис, Кормчая, примеры из Пролога и т. п.). Само же крещение состояло из троекратного погружения младенца (при этом наставник-мужчина погружал только мальчиков, а девочек – специально «благословленная» старушка). Сам чин крещения был предельно прост. Обряд совершался либо в купели, либо в открытом водоеме (реке или озере). После троекратного чтения Символа Веры крещаемого погружали с головой в воду со словами: «крещается раб Божий, имярек, во имя Отца, аминь. И Сына, аминь. И Святаго Духа, ныне и присно, и во веки веком, аминь». На младенца надевали тельный крест и крестильную рубашку. Трижды вычитывался «очистительный» 31-й псалом. После чего крещение считалось совершенным. В таком виде обряд дожил до наших дней в большинстве старообрядческих общин Урала¹³⁴. Хотя справедливости ради следует сказать, что даже в эти простейшие действия, связанные с крещением,

¹³³ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VII (Нижнетагильское) собр. 5р/156. Л. 29 об. – 30 об.

¹³⁴ Автор данной работы лично наблюдал идентичный описанному обряд, который совершал в Невьянске в 1987 г. наставник местной общины Н. Г. Никифоров.

некоторые наставники умудрялись вносить изменения.

Так, например, черноисточинский наставник С. И. Булыгин в 1880-е гг. проводил обряд без участия восприемников. На все замечания он отвечал: «До меня крестил Тит Мартемьянович 12 лет, да я уже 10 лет, и никто нам ничего не говаривал, что надо восприемников или [читать чин] отречения от сатаны»¹³⁵. В некоторых зауральских общинах наставницы при погружении младенца в воду произносили такие реплики: «Крещаю тебя не я, а сам Исус Христос», «Погружаю тебя не я, а сама Пресвятая Богородица», «Воспринимаю тебя не я, а Иоанн Креститель». Существовал даже вариант, когда при погружении троекратно говорилось: «Крещаю тебя не в новую, а в самую старую веру, доиосифовскую»¹³⁶.

Наиболее показательным выражением перехода широких масс уральских беглопоповцев к беспоповской практике стали сводные браки. По всей видимости, первыми среди бывших поповцев на горнозаводском Урале сводные браки начали устраивать староверы Нижнего Тагила. Произошло это в конце 1838 г. Основателем «новой традиции» стали купец Гавриил Плотников и его отец – торгующий крестьянин д. Галишевой Меньшиковской волости Курганского уезда Федор Анисимович Плотников¹³⁷. В 1835 г. Ф. А. Плотников ездил в Москву, где побывал в молитвенных домах поморцев и федосеевцев и «проживши там 25 дней, получил наставления» и копию «Чина брачного молитвословия»¹³⁸. При встрече в Шадринске в приватной беседе Ф. Плотников рассказал нижнетагильскому единоверческому священнику о. И. Пырьеву, что число его последователей достигает 3 000 человек; в течение 1836–1838 гг. сведено им было до 80 браков. При этом ведется особая метрика, с которой сведения подаются в волостное правление или земский суд¹³⁹.

Несколькими месяцами позже, в 1839 г., в канцелярию Пермского губернатора поступили новые материалы, касающиеся «раскольников, проживающих в Курганской области, вступаю-

¹³⁵ Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 20. С. 623–624.

¹³⁶ Там же. С. 624.

¹³⁷ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1866. Ч. 3, № 11. С. 192.

¹³⁸ Мангилев П. И. Старообрядчество и крестьянская книжность Южного Урала и Зауралья в XVIII – начале XX вв. : дисс. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2008. С. 122–123.

¹³⁹ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1866. Ч. 3, № 11. С. 193 ; ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 192. Л. 20 об.–21.

щих в браки без обрядов»¹⁴⁰. Тогда же выявлены сводные браки и в Шадринском уезде¹⁴¹. Таким образом можно утверждать, что в 1830-е гг. традиция бессвященнословных браков пришла на заводской Урал из Зауралья¹⁴².

Одновременно с деятельностью Г. Ф. Плотникова (который хотя и сводил браки тагильских часовенных, сам все же принадлежал к согласию поморцев) в 1839 г. в Нижнетагильском заводе начал «составлять своды» один из старшин общества Троицкой часовни Федот Ушаков (Германов). Однако по распоряжению заводоуправления вскоре он был удален из Нижнего Тагила. Кстати, такая же судьба постигла Плотникова и двух его наиболее рьяных последователей, сосланных в 1840 г. в Обдорск¹⁴³.

В это же время попытались перейти к бракосводению и в Черноисточинске, но под давлением властей арестованные наставники Семен Носов и Василий Санников обратились в единоверие и дали подписку, что и сами перестанут заниматься сведением браков, и других раскольников будут «отклонять от сводов», после чего их отпустили из-под стражи¹⁴⁴.

Сводные браки также были выявлены в поселке Лайского завода, где вскоре задержали двух «сводителей» – жителей д. Лаи Егора Лисина и Осипа Савина. Первого власти сослали на Кавказ, второго ждала та же участь, но он принял единоверие, и его простили¹⁴⁵. В том же 1839 г. первые случаи сводных браков «были допущены» приказчиком Быньговского завода Венедиктом Гавриловым Мягковым «сводившим своих детей». Через очень непродолжительное время Мягков был выслан на Богословские заводы, но «пример его нашел многих подражателей и быстро вошел в обычай»¹⁴⁶.

Неприятно пораженные появлением и быстрым распростра-

¹⁴⁰ ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 160.

¹⁴¹ Материалы для истории Екатеринбургской епархии, Иона, епископ Екатеринбургский, викарий Пермской епархии. Екатеринбург, 1915. С. 73.

¹⁴² Правда, архимандрит Палладий приводил данные о том, что уже в 1834 г. старообрядцы Пермского уезда в числе прочего просили начальство дозволить их старейшинам совершать браки *Палладий (Пьянков)*. Обзорение Пермского раскола. С. 108. Однако нам представляется, что в работу Палладия вкралась очередная опечатка, и читать следует «1843 г.», так как «Приговор», о котором пишет архимандрит, по сведениям В. И. Байдина был обнаружен уездным исправником именно в 1843 г. См.: *Байдин В. И.* Старообрядцы Урала и самодержавие. С. 168.

¹⁴³ РГИА. Ф. 1284. Оп. 198. 1839 г. Д. 14. Л. 68–70 об., 96 об.

¹⁴⁴ *Варушкин Н.* О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1866. Ч. 3. № 11. С. 194.

¹⁴⁵ Там же. С. 196–197.

¹⁴⁶ *Христолюбов М.* Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода // ЕЕВ. 1897. № 1. С. 17.

нением новой традиции бракосводничества власти отреагировали очень оперативно: только в 1839–1840 гг. были утверждены три именных повеления императора Николая I «Об особых мерах к прекращению распространения» среди старообрядцев Пермской, Тобольской и Оренбургской губерний «беззаконных браков»¹⁴⁷.

Согласно этим документам следовало: 1) сводителей отлавливать и поступать с ними, как с совратителями; 2) сведенные браки не признавать законными. Предлагать раскольникам узаконить их в единоверческой церкви, разъясняя все выгоды этого; 3) законенных раскольников, распространителей этого учения, отправлять в Богословские и иные отдаленные заводы. Сведенным парам запрещалось совместное сожительство. «Девок» велено было отдавать обратно отцам. Если сойдутся вновь – разгонять опять¹⁴⁸.

Предпринятые меры несколько замедлили распространение сводных браков на горнозаводском Урале, но отнюдь не пресекли его совсем. Более того, вскоре старообрядцами был составлен некий суррогатный «чин», названный «Узаконение о браках», датированный 14 апреля 1841 г.¹⁴⁹ (Приложение 5). По нашему мнению, создание этого «Узаконения» стало своеобразным ответом на силовую акцию властей 1840 г., в ходе которой нижнетагильские старообрядцы лишились Троицкой часовни. Другим важным моментом, на который следует обратить внимание, мы считаем то, что подобные решения могли приниматься только соборно. Следовательно, с большой вероятностью можно предполагать, что в апреле 1841 г. в Нижнетагильском заводе состоялся собор беглопоповцев, который и стал поворотным моментом в переходе этого общества к беспоповской практике.

Однако не все уральские староверы были с этим согласны. «Упорнейшие из раскольников в Шарташском селении (явно выражавшие мнение екатеринбургского старообрядческого общества. – С. Б., Ю. Б.) упрекали правительство в 1841 г. за дозволение сводных браков, и такие браки называли просто блудным сожитием; но после и сами шарташцы вынуждены были за неимением

¹⁴⁷ Байдин В. И. Старообрядцы Урала и самодержавие. С. 168.

¹⁴⁸ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1866. Ч. 3, № 11. С. 195–196.

¹⁴⁹ Впервые этот документ воспроизвел в своей диссертации П. И. Мангилев по копии, сделанной во время археографической экспедиции. В Древлехранилище ЛАИ УрФУ нам удалось обнаружить еще два списка «Узаконения о браках» (IV (Красноуфимское) собр. 180р/5341. Л. 60–61 и VII (Нижнетагильское) собр. 5р/156. Л. 53–54).

беглых попов допустить у себя сводные браки»¹⁵⁰.

Характерно, что «Узаконение о браках» 1841 г. не могло стать и не стало единственным руководством для наставников других общин. Так, например, В. И. Байдин привел интересные данные о том, что уже в начале 1840-х гг. существовали варианты, значительно отличавшиеся от нижнетагильского. Ученым был обнаружен «Приговор о своде браков», составленный жителями Добрянского завода и семи сел Пермского уезда не позднее января 1843 г. Сравнение текстов этих документов показывает, что пермские староверы основательно переработали исходный образец

«Узаконение о браках» 1841 г.⁶³⁸

«По случаю запрещения правительства о терпимости имеющегося для исполнения таинств христианских священства, которым окормлялись мы и подобные нам до сего более ста семидесяти лет, ныне имать воспрещается. Душевные наши чувства к присоединению к господствующей, равно единоверческой, церкви подчинить себя возможности в себе не находим...».

«...Сами брачующися тому действуют: "Аз тя посвягаю в жену мою. И аз тя посвягаю в мужа моего, в ревности друг другу"».

По собственному нашему благоизволению и детей наших, Божиим благословением и нашим родительским, при дозволении и личности нашей, утвердили.

В заключение сего целовали они святой и животворящий крест Христов и священного Евангелия слова, Христа, спасителя нашего, в неразрушимую между собою супружественную связь друг с другом до скончания жизни своей...

«Приговор о своде браков» 1843 г.⁶³⁹

«Болше десяти лет подавали мы прошения... о терпимости и непреследовании наших священников..., на каковые не только не удостоились получить удовольствия и защиты, но более стесняемы. Господствующей же и единоверческих церквей к священникам наши и детей чувства душевные насиловать шестым таинством бракосочетания нипочем не согласны...».

«...Сами брачуясь тому действуют, глаголющее: "Аз те посвягаю в жену мою, аз же те посвягаю в мужа моего, в верность друг другу"».

По нашему собственному благословиению дети наши обязаны целовать животворящий крест Христа искупителя нашего и священное Евангелие. При свидетельстве родителям подтверждать их на законное общее сожитие и непоколебимую любовь божиими иконами...

Вероятно, в самом скором времени в других общинах появились и иные брачные обряды. Архимандрит Палладий (Пьянков), зафиксировавший некоторые из них, подробно расписал процедуру сводного брака в Невьянском заводе. Вначале отцы и матери брачующихся подвели их друг к другу со словами «Вручаю Богу и тебе. Живите. Бог благословит». Молодые становились на коле-

¹⁵⁰ Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола. С. 117.

¹⁵¹ «Узаконение о браках» цит. по: Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VII (Нижнетагильское) собр. 3р/156. Л. 53–54.

¹⁵² «Приговор о своде браков» цит. по: Байдин В. И. Старообрядцы Урала и самодержавие. С. 169.

ни, а наставник читал им «прощение», заканчивавшееся Исусовой молитвой. Затем свахи накрывали голову невесты повойником, расплетали косу на две («по-женски») и давали брачующимся свечи, которые те «должны держать против самого лица последними двумя перстами».

Далее вычитывались каноны Богородице, Николаю Чудотворцу, Кресту и др. После заключительной молитвы наставник ставил на голову жениху икону Спасителя, невесте – образ Богородицы (в Невьянске иконы привязывали к головам брачующихся, в других местах – либо они сами держали образа, либо их «дружики»). Затем следовало троекратное хождение посолонь вокруг стола. Молодые выпивали «соединение» (красное вино, разбавленное водой), а чашку разбивали – «на счастье»¹⁵³.

Исследователи неоднократно обращались к проблеме брака у старообрядцев¹⁵⁴, а потому, не рассматривая вопрос более подробно, мы лишь подчеркнем, что у часовенных горнозаводского Урала обряд сведения браков не был унифицирован. Наставники разных общин применяли различные варианты брачения (вплоть до использования поморского «Чина брачного молитвословия»), результатом чего стало появление и закрепление на Урале большого количества отличающихся друг от друга традиций.

Хотя, как уже отмечалось во введении, законодательство в отношении сводных браков у старообрядцев почти не изменялось и во второй половине 1850-х и в 1860-е гг., необходимо указать, что определенные (и достаточно серьезные) трансформации произошли в сфере применения существовавших правовых норм, точнее, в том, как эти нормы исполняли власти на местах.

Так, по мнению одного весьма компетентного информанта, «еще более укрепился в Бynьговском заводе раскол с освобождения от крепостной зависимости. В крепостное время раскол усиливался или ослабевал, смотря по тому, православные или раскольники были приказчиками в заводе. В руках приказчиков сосредоточивалась власть административная, судебная и полицейская... Когда уничтожилась в 1861 г. крепостная зависимость, а с ней и влияние приказчиков, раскольники беспрепятственно стали совершать свои сводные браки, что прежде

¹⁵³ Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола. С. 162.

¹⁵⁴ См., например, обстоятельную работу П. И. Мангилева, в которой содержится исчерпывающая библиография по этому вопросу: Мангилев П. И. Старообрядчество и крестьянская книжность Южного Урала и Зауралья в XVIII – начале XX вв. С. 12, 111–125, 305–307.

при православных приказчиках делали всегда в тайне, так как сводных обыкновенно забирали в полицию, наказывали розгами, иногда даже разводили или отправляли к Невьянскому исправнику, который сажал их на известное время в башню и затем препровождал к священнику или миссионеру на увещание. Во избежание этих неприятностей, раскольники, особенно богатые, присоединялись к церкви и вступали в церковный брак. С уничтожением же крепостного права почти все, лицемерно присоединившиеся к церкви, снова возвратились в раскол и увлекли за собою и многих православных»¹⁵⁵.

Почти 35 лет (с 1839 г.) никаких законодательных актов по регистрации старообрядцев, не имеющих священства, не публиковалось. Лишь немногие документы в той или иной мере заменяли акты гражданского состояния: купцы-старообрядцы, получая гильдейские свидетельства в городских управах, заодно регистрировали рождение своих детей. Ревизские сказки и сословные посемейные списки подтверждали супружество между староверами, записанными мужем и женой, и происхождение от них детей¹⁵⁶. Но в случае необходимости, например, при оформлении наследства, законность родства надо было доказывать через суд, прибегая к помощи свидетелей.

Наконец, 19 апреля 1874 г. были изданы «Правила о метрической записи браков, рождений и смертей раскольников»¹⁵⁷, по которым сводные браки стали заносить в особые метрические книги при полиции, и рожденных от таких браков считать уже законнорожденными. Но, что интересно, процедура записи фактов рождения, смерти и особенно брака в полицейских органах воспринималась большинством староверов унижительной, а поэтому многие из них оставались вне регистрации.

По сути, введение «Правил...» 1874 г. было попыткой установить для старообрядцев подобие гражданского брака, но ввести такой брак в его чистом виде, хотя бы и для раскольников, правительству представлялось опасным ввиду возможного распространения и утверждения самой идеи гражданского брака в сознании русского общества. Поэтому браки старообрядцев получили

¹⁵⁵ Христолюбов М. Краткий исторический очерк Быньговского храма и прихода. С. 18.

¹⁵⁶ При составлении ревизских сказок в 1850 г., согласно императорскому указу, жен и детей староверов, приемлющих священство, признавали «на основании полицейских свидетельств или обывательских книг, не требуя в своем случае других доказательств о действительности брака. См.: Собрание постановлений по части раскола. СПб., 1858. С. 337.

¹⁵⁷ ПСЗ. Т. XLIX. Отделение I. СПб., 1876. № 53391. С. 652–654.

довольно неопределенную юридическую окраску. Так, например, обер-прокурор Святейшего Синода К. П. Победоносцев в своем «Курсе гражданского права» писал: «Семейные отношения раскольников представлялись не более как фактическим состоянием, не имевшим юридической твердости и определенности»¹⁵⁸.

«По сделанному письменно или словесно заявлению о желании оформить брак полицейское управление или волостное правление составляет объявление и выставляет его в течение семи дней при дверях управления. Все, имеющие сведения о препятствиях, обязаны дать знать управлению. По истечении семи дней управление выдает лицу, заявившему желание записать свой брак, свидетельство о произведенном объявлении. С этим свидетельством оба супруга должны явиться лично с четырьмя свидетелями в полицейское управление, которое ведет метрические книги, и здесь совершается запись брака. Браки старообрядцев приобретают в гражданском отношении (через занесение их в установленные метрические книги) силу и последствия законного брака. Воспрещаются и не подлежат записи такие браки старообрядцев, которые запрещены гражданскими законами. Таким образом, браки старообрядцев не совершаются в присутствии гражданской власти, а только регистрируются уже совершенные по их обрядам, в чем и обнаруживается существенное отличие от настоящего гражданского брака»¹⁵⁹.

Аналогичная ситуация сложилась и в области погребальной обрядности. Невозможность полноценного использования иерейского требника и отсутствие собственных наработок по этому вопросу уже в 1840-е гг. привели старообрядческих наставников к известному разнообразию деталей требоисправления¹⁶⁰.

Так, например, в Невьянске похоронный обряд сократился до минимума: покойного обмывали и обряжали в особую одежду – «сряд» (для мужчин – белая рубаша и штаны, на ноги – белые вязаные тапочки). Покойника укладывали сначала на лавку, а затем в гроб. Уже с конца XIX в. в крупных поселениях использовали обычные гробы, а не долбленные из цельного дерева «домовины», как прежде. На левую руку преставившегося надевали лестовку. Если человек перед смертью успевал причаститься, то в руки ему вкладывали «рукописание» (разрешительную молитву). Пригла-

¹⁵⁸ Победоносцев К. П. Курс гражданского права. Ч. 2. СПб., 1889. С. 66–67.

¹⁵⁹ Шершеневич Г. Ф. Учебник русского гражданского права. Т. 2. СПб., 1907. С. 211.

¹⁶⁰ См., например: Чагин Г. Н. Мировоззрение и традиционная обрядность русских крестьян Среднего Урала в середине XIX начале XX в. Пермь, 1993. С. 89–102.

шали специальных молельщиков для отпевания, которое продолжалось около двух часов¹⁶¹.

В некоторых общинах практиковали «расширенный» вариант обряда: перед смертью в дом умирающего приходил наставник, который три дня вычитывал «канун». Затем исповедь и причащение крещенской водой. Существовали любопытные местные «вариации». Так, например, в Кыштымском заводе умирающему при последнем его издыхании старались положить под голову камень¹⁶². В некоторых общинах поверх смертной одежды покойника пеленали в особый саван с клапаном для закрывания лица. Известны случаи, когда покойника «обували в лапти, даже если при жизни он их никогда не нашивал»¹⁶³. С покойного снимали старый «тельный» крест и одевали новый. Далее – отпевание по старопечатному требнику. При этом вместо священнических возгласов наставник, как правило, говорил одну и ту же фразу: «За молитв святых отец наших, Господи, Исусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас. Аминь». Правда, в некоторых случаях вместо Чина отпевания ограничивались чтением канона «За единоумершего». Примечательно, что иногда отпевание могло быть отложено (авторам рассказывали историю об отложенном на несколько лет «отпевании» из-за того, что человек перед смертью согрешил – оскоромился).

На кладбище домовину несли обязательно на руках. Как правило, молча. Но иногда хоронили с пением и «причетом» плакальщиц. После похорон обходили могилку «по солнышку», произнося последнюю молитву: «Прости мя, грешного, помолись за меня, а за тебя Владычица помолится». Или, как вариант: «Прости и благослови». Известна на Урале была и «тайная милостыня», когда родственники усопшего должны были 40 раз тайно подать милостыню¹⁶⁴.

§ 8. Покаяние и причащение. Институт духовничества

Покаяние – одно из семи важнейших христианских таинств. По православному учению после рассказа о своих прегрешениях священнику (а в особых случаях и просто мирянину), исповедующийся, «при видимом изъявлении [от духовного отца] прощения, невидимо разрешается от грехов самим Иисусом Христом, так что

¹⁶¹ См.: Лисицына В. Летняя экспедиция // Звезда. Ноябрь 2010. № 47. С. 6.

¹⁶² Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола. С. 163.

¹⁶³ Там же.

¹⁶⁴ Из истории невянского старообрядчества. Невьянск, 2011. С. 39–40.

снова делается невинным и освященным, как после крещения»¹⁶⁵.

По справедливому замечанию Н. Н. Покровского, «провозглашенный на Невьянском соборе 1777 г. общий принцип, разрешавший исполнять требы как священникам, так и мирянам, был, понятно, распространен и на исповедь, и на покаяние. Тем более что бессвященническая исповедь традиционно считалась канонически допустимой в исключительных случаях и была в качестве таковой известна на Руси»¹⁶⁶. Однако до той поры, пока на Урале существовало старообрядческое священство, староверы предпочитали исповедоваться только перед иереями. Правда, это происходило очень нерегулярно (и даже далеко не ежегодно, как того требовали каноны православия). Но по сравнению с другими проблемами беглопоповцев такое нарушение было «несущественной мелочью».

Новый импульс традиция духовничества приобрела после перехода уральских беглопоповцев к бессвященнической практике. При этом наставник общины часовенных не обязательно должен был быть и духовным отцом. В данном случае соблюдался общехристианский принцип свободы выбора себе духовника. Зачастую такими, «старцами»-духовниками становились «авторитетные знатоки Писания и святоотеческой литературы, известные своей справедливостью и правильной жизнью»¹⁶⁷.

Наиболее распространенный вариант исповедания приводил в своей работе архимандрит Палладий (Пьянков)¹⁶⁸. По его данным известна на Урале была и традиция заочной исповеди, когда список грехов отсылался духовнику, а в ответ исповедующийся получал своеобразную индульгенцию – «разрешительную грамоту». Также была возможна «краткая исповедь», когда кающиеся «не рассказывают и не исповедуют со всей подробностью грехов своих пред наставником, а только прочитывают пред ним...»¹⁶⁹. Наконец, можно было вообще обойтись без духовного отца, прочитав «Скитское покаяние» перед иконой¹⁷⁰. Примечательно, что

¹⁶⁵ Барсов Н. И. Покаяние // Христианство: Энциклопедический словарь : в 3 т. Т. 2. Л.-С. М., 1995. С. 357.

¹⁶⁶ Покровский Н. Н. Соборные постановления старообрядцев-часовенных востока России XVIII – XX вв. как исторический источник [Электронный ресурс]. URL: http://zaim-ka.ru/religio№/pokrov_rost.shtml

¹⁶⁷ Там же.

¹⁶⁸ Палладий (Пьянков). Обозрение Пермского раскола. С. 161.

¹⁶⁹ Там же. С. 115.

¹⁷⁰ Об этом памятнике см.: Алмазов А. И. Тайная исповедь в Православной восточной церкви. Т. 2. Одесса, 1894. С. 112–115; Петров А. Е. «Скитское покаяние» в русской духовной традиции // Богослов. сборник. 1997. № 1. С. 179–191.

в старообрядческой среде использование этого текста стало общепотребительным (что в древности практиковали только монахи-отшельники) и «Скитское покаяние», таким образом, стало своеобразным уставом самоисповеди.

Отметим, что эта проблематика еще не становилась объектом внимания исследователей. Это касается не только изучения литературной истории и редакций текста «Скитского покаяния» (известно, например, что существовали так называемые «поморский» вариант и несколько отличающийся от него «часовенный»)¹⁷¹, но и других новейших памятников покаянной литературы, использовавшихся старообрядцами: различных чинов исповеди, так называемых «прощений», «списков грехов», «епетимийников», «разрешительных грамот» и т. п.

Что касается причащения, то в рассматриваемый период были распространены два основных варианта осуществления этого таинства уральскими старообрядцами.

1. Вплоть до 1890-х гг. продолжалась традиция причащения запасными дарами, которые якобы сохранялись некоторыми скитскими старцами. Для этого использовался особый «Чин, како подобает самому себе причастити» полностью воспроизведенный в работе Палладия (Пьянкова)¹⁷².

Затронув эту тему, хотелось бы привести пространную цитату из воспоминаний Д. С. Колегова, рассказавшего о своей встрече со старцем Кастором (из Кедровских скитов). «Вот он вынимает из мешка бурак четвертной, полный просфор, обслуженных беглым священником. Все они завернуты в разные бумажки. Кастор сказал, что древние священники над ними служили, что даже все проскомидийные записки целы... При рассказах Кастора старухи плакали и говорили, «как же, отче святой, нам воспользоваться от вас; хоть бы вы оставили нам одну крошечку». Немного подумав-

¹⁷¹ В качестве иллюстрации приводим начальные строки двух редакций памятника:

«Поморский» вариант

«Скитское покаяние душеполезное, еже есть списание молитвы, яже сочинена с покаянием. Подобает убо прежде самого себе зазрети, и осудити, и положить себе пред Богом, яко поистине грешнейша всех и падшася, и глаголати со умилением и сокрушением сердца, и со слезами пред образом Божиим сице...» (Древлехранилище ЛАИ УрФУ. XVII (Кировское) собр. 125п/2991. Л. 1.)

«Часовенный» вариант

«Скитское покаяние. Душеполезна прежде суда самому себе осудити, списанием в молитве, еже сочинено с покаянием, и положить себе пред Богом, яко поистине грешна и падша ся, дабы дал Бог слезы с покаянием, иже есть совершенное исправление». (Древлехранилище ЛАИ УрФУ. IV (Красноуфимское) собр. 74р/313. Л. 1.)

¹⁷² Палладий (Пьянков). Обозрение Пермского раскола. С. 157–159.

ши, Кастор дал им несколько крошек от сухих просфор»¹⁷³. Этот же автор поведал и о самом распространенном рецепте «тиражирования» запасных Святых Даров: «скитники делали так: возьмут крошку от просфоры, положат в тесто и испекут булку, а потом раздробляют ее на мелкие части»¹⁷⁴.

2. Отсутствие в большинстве старообрядческих общин запасных Святых Даров или сложность их получения привели к тому, что с середины XIX в. в обиход входит (и вскоре становится основным) причащение Богоявленской водой (то есть водой, освященной 5 (18) января накануне праздника Богоявления, которая по преданию обладала особыми свойствами). Очевидно в это же время было составлено «Последование о причащении святыя воды», в начале которого прямо указывалась причина его появления: «Егда нет лет кому причастится святых и животворящих пречистых христовых Таин, плоти и крови, да по совету духовного настоятеля, егда время приспеет, да причастятся священныя воды Богоявления»¹⁷⁵. Существовал вариант «Последования...», отличавшийся от предшествующего только вводной частью. Со ссылкой на авторитет Никона Черногорца в нем говорилось: «В запрещенных же в сем времени должны суть на Рождество Христово и Богоявление и на три дни (рекше Великий четверток, Великую субботу и в Великую неделю Пасхи) вместо причащения приимати освящение святых Богоявлении»¹⁷⁶.

Говоря о самом обряде, приведем его описание, основываясь на заметках миссионера, опубликованных в 1888 г. епархиальных ведомостях. Таинство начиналось 5 января около 6 часов вечера. После благословения наставника шли на реку «почерпнуть воды», которую выливали в приготовленные «кадочки» (ведер по 10 каждая). «Затем начинается Великая вечерня и бывает возжжение множества свеч и велие каждение фимиама. По прочтении паремий, Апостола и Евангелия, начинается само водоосвящение.

Поют стихиру “Глас Господень...” несколько раз. [Наставник], взяв медный крест, погружает его трижды в воду крестообразно, поя тропарь “Во Иордани крещающуся...”. Потом вливает в одну из кадочек из бутылки воду, будто бы хранящуюся у них с давних лет: от сего получают ежегодно “великую Богоявленскую воду”, в другой же кадочке – “вода малая”.

¹⁷³ Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 21. С. 658.

¹⁷⁴ Там же. С. 659.

¹⁷⁵ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. XI (Талицкое) собр. 294р/5189. Л. 61.

¹⁷⁶ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. XV (Шатровское) собр. 101р/879. Л. 1.

По сих бывает причащение от “великой воды”. Богомольцы подходят по два человека к столику, на коем поставлена чаша, “причащаются” от нее сами по три столовые ложки, творят поклон наставнику, и отходят. Певцы во все это время поют стихиру “Иже крестом ограждаеми, врагу сопротивляемся”. Когда все “причастятся”, тогда снова пьют воды по чашице – еще кто восхощет – и бывает расход. Это кончается часов в 9 вечера.

Во втором часу по полудни начинается Великая повечерня, утренняя, затем часы. За часами наставники приносят сосуды... и берут себе воды великой и малой, кому сколько потребно, по числу христиан у каждого настоятеля. Великой водой раскольники “причащают” своих прихожан, умирающих и больных, называя эту воду святым таинством»¹⁷⁷.

Затронув вопрос духовничества у уральских старообрядцев, необходимо отметить, что во второй половине XIX в. весьма распространенными становятся случаи появления «духовных отцов» – женщин. При этом за всю предшествующую историю уральского староверия нам известен лишь один эпизод, когда женщина руководила духовной жизнью целой общины. Речь идет о «девке Настасье Хмелевой, которая у раскольника-приказчика Иякова Егорова [1760-е гг., Ревдинский завод] всякие им, раскольникам, требы церемонизовала и душепагубные требы отправляла»¹⁷⁸. Правда, нужно учитывать, что эта неординарная женщина происходила из знаменитого по всему Уралу рода старообрядцев Голицыных (старшая сестра старшины Невьянского общества И. И. Голицына), но все же, признаем, что подобный факт следует отнести к разряду исключительных.

Не перечисляя всех «духовных матерей», известных в последней четверти XIX в., назовем лишь некоторых. Черноисточинский завод – девица Ф. М. Шабалина. Лично знавший последнюю, Д. С. Колегов так описывает стиль ее руководства: «Как известно, у беспоповцев в каждом заводе управляет духовными делами какая-нибудь старая дева. Так в Черноисточинске такою управительницей была Феодосья Михайловна Шабалина, старая дева. Один раз общественники порешили убрать наставника от службы. Он прибегает к Феодосье и говорит: “Что я буду делать, ведь меня ста-

¹⁷⁷ Богоявленская вода у раскольников (беспоповцев) и освящение ее // ТЕВ. 1888. № 1–2. С. 39.

¹⁷⁸ Белобородов С. А. Староверы Ревдинской волости // Город. вести. Ревд. город. газета. 2010. № 77. С. 12.

рики отставляют?» Она ему отвечает: «знай меня, и ничего из рук не выпускай, – и ничего не поделают». И точно, сколько старики не храбрились, наставник остался на своем месте»¹⁷⁹.

Невьянск – вдова Евгения Каллистратовна Тюкина, вдова Евдокия Андреевна Тузова; Ревдинский завод – вдова Пелагея Никитична Баженова; с. Краснояр – вдова Васса Ивановна Белькова; Нижнеуфалейский завод – старая дева Марфа Степановна Гусева; Верхнеуфалейский завод – старая дева Ирина Чернушкина. Достаточно «богатыми» на духовниц были и зауральские уезды: село Воскресенское – Мариамна Дорофеевна Гаева (авторитет которой подкреплялся тем, что ее муж уже давно проживал в скитах); в деревнях Южаковой – вдова Ульяна Овчинникова («Самойлиха») и Антраке – крестьянская девка Васса Федоровна Струихина и др.¹⁸⁰.

Но, пожалуй, самой известной фигурой среди уральских наставниц была Матрена Афанасьевна Попова из Висимо-Шайтанского завода, известная как «отец Матрентий»¹⁸¹. Моленная, которой она руководила около трех десятков лет, входила в число «главных соборов» заводского поселка. Она считалась «женской» (хотя среди прихожан были и мужчины). «Почитатели этого собора есть в городах: Екатеринбурге и Кунгуре, и заводах: Нижнетагильском, Верхнетагильском, Быньговском и Невьянском так как Попова ежегодно и многократно совершает поездки в вышеозначенные города и заводы. Она отличается представительностью, высоким ростом и старается казаться женщиной особенной... И все раскольники считают ее женщиной особенной – “бой-бабой”. Собор этот состоит в отношениях со скитами, разными старицами и старцами»¹⁸².



Старообрядка. Фото конца XIX в.

¹⁷⁹ Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 21. С. 658.

¹⁸⁰ ГАСО.Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 45, 59; Д. 107. Л. 51.

¹⁸¹ Кстати, именно она послужила прототипом героинь в нескольких произведениях Д. Н. Мамина-Сибиряка.

¹⁸² ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 5. Л.31.

§ 9. Поиски священства уральскими часовенными в последней четверти XIX – начале XX в.

Материалы, приведенные в двух предшествующих параграфах, казалось бы, убедительно свидетельствуют о полном и безоговорочном переходе с середины XIX в. уральских старообрядцев-часовенных к беспоповской практике. Но на самом деле споры о священстве между наиболее грамотными староверами не утихали и во второй половине XIX, и в начале XX в. Причем велись они с переменными успехами то сторонников, то противников приискания священства.

Что касается противников поиска священства, то по вполне понятным причинам в их число входило подавляющее большинство наставников и все скитские старцы (авторитет которых в это время заметно снизился, но был все-таки достаточно высок). Оппозицией им стали «начетные люди» – наиболее грамотные староверы. Их положение было весьма сложным: осознавая свою каноническую правоту, они не могли предложить каких-либо конкретных шагов для решения проблемы, которая осложнялась еще и тем, что время от времени достоянием гласности становились известия о мнимых «старообрядческих архиереях», подобных «Беловодскому архиепископу Аркадию»¹⁸³.

Новая волна споров о священстве пришлась на рубеж 1870–1880-х гг. и была инициирована переходом из часовенного согласия в белокриницкое черноризца Филимона – Федора Ивановича Савкина. Выходец из Оренбургской губернии, он с несколькими единомышленниками основал в 1875 г. скит в томской тайге в районе р. Большой Юксы и несколько лет руководил его обустройством¹⁸⁴. Через несколько лет, в начале 1880 г., глава скита и его ближайший сподвижник Исихий, выехав в Бессарабию, перешли в белокриницкое согласие и были рукоположены в чин священноиноков. При довершении иноческого чина Филимон принял имя Феофилакт. Возвращаясь в свою томскую пу-

¹⁸³ О нем см.: Белобородов С. А. Славяно-Беловодская иерархия. Материалы к истории затянувшейся мистификации // Сибирь на перекрестье мировых религий : материалы межрегион. науч.-практ. конф., посвящ. памяти М. И. Рижского. Новосибирск, 29–30 окт. 2001, г. Новосибирск, 2002. С. 124–126.

¹⁸⁴ См.: Старухин Н. А. Сибирские общества белокриницких староверов во второй половине XIX – начале XX в. Новосибирск, 2015. С. 128–140.

стынь, в июне 1880 г. энергичный о. Феофилакт устроил дебаты с часовенными в Екатеринбурге и проповедовал присоединение к белокриницкой иерархии в уральских скитах по р. Сылве, что привело к расколу в местной братии и к уходу в томскую пустынь нескольких черноризцев (причем ушедшие забрали с собой книг и иконы)¹⁸⁵. В первое время после своего присоединения о. Феофилакт создал несколько посланий часовенным с убеждениями в правильности белокриницкой иерархии и вопросами, призванными показать обоснованность исполнения таинств наставниками. Со стороны часовенных ответные сочинения написал один из наиболее авторитетных старцев часовенного согласия, черноризец о. Нифонт. На предложение принять священство он ответил развернутым посланием, где изложил причины, по которым присоединение представлялось невозможным из-за обливательного крещения первого белокриницкого иерарха, а также из-за нарушений при его поставлении в сан митрополита. Черноризец подчеркнул, что и прежде были попытки найти истинное священство в греческой православной церкви, но именно практика обливательного крещения, перенятая греками у западной церкви, препятствовала этому: «Наши предки весьма опасались таковой хиротонии, дабы не зачерпнуть ветхаго кваса, с западным пересолом смешанного...». В настоящее же время, по его мнению, не осталось ни одного благословенного иерея и не следует отделяться от прежней веры ради тех, кто творит «беззаконие и пререkanie во граде»¹⁸⁶.

Приблизительно в то же время в среде урало-сибирских часовенных было создано еще одно послание, которое также укладывается в контекст дебатов Нифонта с Феофилактом: «...братиям в пустыни пребывающим иноком и всем православным христианом, по лицу вся земли от мала и до велика, и живущим во странах сибирских, а може сотвори или изволи им святыи дух во едином православии жити». Автор его упоминает об отступлении «прежде бывшая братия наша и пустынножител... ко лжеименитой австрийской иерархии» и также приводит аргументы из Священного писания, обличающие белокриницкую церковь, «дабы не возносила свой неистовый рог, а православнии не прельщались

¹⁸⁵ Там же. С. 152–153, 174–175.

¹⁸⁶ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VII (Нижнетагильское) собр. 186р/1425. Л. 6; опубл.: Послание черноризца Нифонта к монаху Феофилакту // Очерки истории старообрядчества Урала. С. 111–133.

ею ... яко же Филимон и прочие таковии восхотели быти богами, сиречь попами и епископами, но несть попы, не епископы, но простыя мужики...», а священство их, «составленное не в свое время, понеже епископы благочестиви кончились»¹⁸⁷.

В дальнейшем вопрос о том, возможно ли полное и окончательное исчезновение священства и следует ли его искать, продолжал обсуждаться уральскими часовенными. Споры «за» и «против» признания какой-либо иерархии «благодатной» велись между умеренными представителями часовенных, проживавшими в городах и заводских поселках, и настроенными более радикально крестьянскими старообрядческими обществами. Предложение «поусердствовать о розыскании истинного священства и хиротонии по правилам божественного писания и по примеру предков наших» было утверждено еще на Екатеринбургском соборе 1883 г.¹⁸⁸ Однако никаких практических шагов тогда предпринято не было.

На Екатеринбургском соборе в мае 1884 г., на который прибыло более 200 человек, этот вопрос вновь обсуждался и очень бурно. Настоятель стариковцев Старо-Уткинского завода Трефилий Васильевич Филатов, попечители екатеринбургских часовен Флегонт Артемьевич Малиновцев и Егор Петрович Суслов ратовали за необходимость «приискания» церковной иерархии. Крестьянские делегаты были настроены против самой возможности возвращения священства, обличали пороки своих прежних беглых священников, говоря, что «видели их немилосердие, что несколько не похожи они на законных пастырей и представителей Божиих. А более похожи были они на грабителей и хищников...»¹⁸⁹. Присутствовавший на соборе о. Нифонт приводил слова Максима Грека о всеобщем отступлении от православной веры, из которых следовало, что истинного священства уже давно нет. Противниками священства было также отмечено, что на собор намеренно не пригласили представителей Нижнетагильского общества (но те все-таки приехали), попечитель которого, екатеринбургский купец Василий Матфеевич Бородин, уже предпринимал поездки в Белую Криницу (для исследования Белокриницкой иерархии) и теперь был настроен «очень против священства». Инициаторов поисков священства спрашива-

¹⁸⁷ Древлехранилище ЛАИ УрГУ. XV (Шатровское) собр. 311p/5254. Л. 1–2 об., 12–12 об., 22.

¹⁸⁸ Там же. Л. 11.

¹⁸⁹ «Описание деяний и постановления Екатеринбургского собора» 1 мая 1884 г. // ДЛ-1. С. 349.

ли: «Какое вы желаете обрести священство, австрийское, что ли? Нет, – отвечали они, – естли бы мы желали оное принять, то вас бы не пригласили бы для общего совету, потому что оно у нас рядом. Потом еще мы их спросили: А московское новоявленное беглое священство, как, вы его одобряете или нет? Они же реша: Нет, мы его не одобряем и принять не желаем. И паки мы их спросили: Какое же еще священство вы хотите отыскать и где? Они же реша: Господь рече во Евангелии: “Ищите, и обрящете”, а Вселенная широка»¹⁹⁰. Некоторые из делегатов заявляли о том, что они не уполномочены своим обществом на обсуждение этой темы, другие, хотя и склонялись к тому, чтобы дать положительный ответ, «но не без некоторого душевного возмущения». В результате по настоянию екатеринбургского купечества собор, принимая во внимание тезис о том, что «истинное священство имать быти до скончания мира», постановил «поискать со тщанием... Есть ли найдут истинную и беспорочную хиротонию, то бы это дело было благо и душеспасительно, коего и нам не должно избегать. Но это даже немисливо, что в толь последнее время обрящут таковую»¹⁹¹.

Для исполнения решения собора было предпринято несколько поездок по России. Служитель екатеринбургской Успенской часовни П. С. Мокрушин побывал у беглопоповцев Оренбургской и Уфимской губерний, Е. Г. Клементьев ездил в Казанскую, а жена купца А. М. Соколова – в Новгородскую губернию¹⁹². Однако эти путешествия не дали никаких результатов. Занимавшиеся поиском истинного священства самостоятельно оренбургские часовенные поведали о нескольких безуспешных экспедициях начетчика Варсонофия Барышникова с Иваном Фоминым и казаком Малахией Ивановым на Кавказ, в Персию и Индию, в Самарканд и на Бухтарму в 1870 – начале 1880-х гг. Наибольшие надежды внушали полученные оренбуржцами от старообрядческой семьи на р. Бухтарме сведения о том, что в Китае, в 40 днях верховой езды от границы, есть несколько русских поселений, где сохранилось желанное священство. Собиравшиеся на хут. Голом и в п. Ранневском соборы часовенных Оренбургской губернии и Уральской области постановили отправить за китайскую границу «посольство», однако бухтарминцы, первоначально согласившиеся быть проводниками,

¹⁹⁰ Там же. С. 343.

¹⁹¹ Там же. С. 349–350.

¹⁹² ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 15.

отказались от затеянного предприятия и, не дожидаясь уральской делегации, уехали на восток¹⁹³. Даже после этого основная масса южно-уральских часовенных все-таки надеялась на возможность добыть свое священство, отличное и от белокриницкой иерархии, которую они считали «гнилым корнем или ветвью отломленной», и от господствующей православной церкви, содержащей «еретические новшества, воспринятые при Никоне»¹⁹⁴.

На Екатеринбургском соборе часовенных в 1887 г., «было взыскание о том более почему наши претки принимали священство от российской церкви и потом последствию то же священство и от той же церкви не стали принимать»¹⁹⁵. На сей раз, несмотря на то что вновь «хотелось некоторым ревнителям прием священства претков наших возобновить, а есть ли необращается по правилам святых отец подходных священников в российской церкви, то поискать священства в других державах»¹⁹⁶, возобладали точка зрения радикально настроенных противников обретения церковной иерархии и было принято решение действовать как у «христиан не имеющих священства». При этом поборники священства не оставляли надежд склонить общее мнение на свою сторону, и это удалось им год спустя, когда состоявшийся в Перми в 1888 г. «съезд старообрядческого сословия» опять согласился искать священство¹⁹⁷.

Результатом таких «метаний» стали все учащавшиеся случаи, когда уставщики и начетчики оставляли часовенных и переходили либо в белокриницкое согласие, либо (что случалось значительно чаще) в единоверие. Из числа самых известных можно назвать обращение в единоверие помощника наставника часовенных из д. Юшковой М. М. Тарасова (1883), нижнетагильского уставщика М. С. Сушкова (1891), начетчика Юго-Кнауфского завода

¹⁹³ О поисках священства оренбургскими староверами см.: Присоединение в Святой Церкви старообрядцев Петропавловского хутора Орского уезда // ОЕВ. 1892. № 6. С. 161–165.

¹⁹⁴ Там же. С. 166. Ожидания найти благочестивое священство на Дальнем Востоке, привели в 1898 г. к еще одной поездке уральских казаков в предполагаемое Беловодье: в святые места Средиземноморья, на Цейлон, в Индонезию, Китай и Японию. См.: *Покровский Н. Н.* Рассказ о Екатеринбургском соборе 1884 г. // Исследования по истории литературы и общественного сознания феодальной России. Новосибирск, 1992. С. 147. Причем, наряду с этим в Оренбуржье, так же, как и на Екатеринбургских соборах, были принципиальные противники поиска священства, знающие о позиции черноризца Нифонта. *Покровский Н. Н.* «Цветник» И. И. Канбулина – апология «духовномудрствующих» сторонников «бессвященнической поповщины» // Староверы-часовенные востока России в XVIII – XX вв. М., 2002. С. 222.

¹⁹⁵ ИИ СО РАН. 4/85г. Л. 94–94 об.

¹⁹⁶ Там же.

¹⁹⁷ См.: *Борисенко Н. А.* Соборы старообрядцев-часовенных Урала и Западной Сибири второй половины XIX – начала XX вв. // Культурное наследие Азиатской России : материалы I Сиб.-Урал. конгресса, г. Тобольск, 25–27 ноября 1997. Тобольск, 1997. С. 108–109.

В. Е. Коноплева (1893)¹⁹⁸, уставщика Д. С. Колегова (с 1895 г. у «австрийцев», с 1903 г. – у единоверцев), начетчика, головщика Верх-Нейвинской часовни П. В. Мягова (1903).

Справедливости ради скажем, что большинство старообрядческих грамотеев все же оставались на позициях часовенного согласия. Характерный пример тому – жизнь Т. В. Филатова. В одной из своих работ искусствовед Г. В. Голынец без ссылки на источники назвала Т. В. Филатова единоверцем¹⁹⁹. Однако это заключение является ошибочным. Трифилий Васильевич Филатов (1835–1900), или, как его знали уральские старообрядцы, Трифилий Уткинский, до конца своих дней был ревностным поборником «древлего благочестия». В числе самых авторитетных староверов он принимал участие в работе Екатеринбургского соборов часовенных 1884 и 1887 г. Несмотря на то, что уже на соборе 1887 г. вопрос о священстве не вошел в число основных тем обсуждения и даже не был отмечен в соборной резолюции, Т. В. Филатов не собирался сдаваться. Он путешествовал по всему Уралу и сопредельным территориям, беседовал со старообрядцами, пытаясь доказать свою правоту. Столь энергичная деятельность Филатова вскоре обратила на себя внимание властей и стала одним из поводов затянувшегося судебного разбирательства. За пропаганду староверия (отягощенную незаконным занятием иконописью) Т. В. Филатову грозила ссылка. Но благодаря заступничеству влиятельных лиц (например, пермского епархиального миссионера С. А. Луканина²⁰⁰) ему удалось «отделаться легким испугом» в виде штрафа и очередного запрета писать иконы.

Очевидно, что своим убеждениям Т. В. Филатов не изменил до последних дней жизни. По воспоминаниям современника, Филатов «был в Невьянске 31 декабря [1899 г.] на похоронах Подвинцева, потом уехал в Екатеринбург для совета освященного. Председательствовал. Говорил речь недолго, чтоб поискать священ[ство] в Москве, считал нужным. Тут же заболел. Совет не состоялся, отложили до следующего времени. Этот человек был многозначительный. По всему Уралу был известен, не тол[ь]ко в Сибири, но

¹⁹⁸ Судьбам М. С. Сушкова и В. Е. Коноплева мы посвятили отдельную работу, см.: *Белобородов С. А. Уральские противораскольнические миссионеры – бывшие старообрядцы* // Урал. ист. вестн. Екатеринбург, 2007. № 17. С. 28–39.

¹⁹⁹ См.: *Голынец Г. В. Невьянская икона: традиции Древней Руси и контекст Нового времени* // Невьянская икона. Екатеринбург, 1997. С. 213.

²⁰⁰ По поводу докладной записки бывшего миссионера протоиерея С. Луканина // ЕЕВ. 1902. № 8. С. 349.

и в Москве, и в Оренбурге, везде был на беседах христианских. Много имел исторических книг. Был речист, и тверд, и настойчив в своих словах»²⁰¹. Кончина Т. В. Филатова в феврале 1900 г. стала не только формальным поводом для переноса совещания старообрядцев, но и своеобразной точкой в давнем споре о священстве.

Когда стало ясно, что никакой иной церковной иерархии, за исключением уже известной – белокриницкой, найти не удастся, волна дискуссий об ее «истинности», имевшая место и ранее, стала одним из главных направлений полемики, которая велась как внутри часовенного согласия, так и между часовенными и «австрийцами»²⁰².

Попечителем малой Успенской часовни Екатеринбурга купцом Ф. А. Малиновцевым в 1900 и 1907 гг. были предприняты две поездки²⁰³ на родину первого белокриницкого иерарха и в Белую Криницу (для выяснения обстоятельств крещения, рукоположения и перехода к старообрядцам греческого митрополита Амвросия)²⁰⁴. Однако собранные доказательства соответствия Амвросия канонам «древлего» православия не убедили противников священства. Многие подозревали, что, во-первых, «австриец» Г. Н. Грачев, сопровождавший Ф. А. Малиновцева, искусно подстроил виденные ими свидетельства «правильности митрополита Амвросия»²⁰⁵, а во-вторых, сам путешественник был известен

²⁰¹ Белобородов С. А. «Найди ящерицу живую желтую и положи ее в ртуть...» (Сборники рецептов для художественных работ из собрания Лаборатории археографических исследований УрГУ) // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. 2. Екатеринбург, 2006. С. 59.

²⁰² Одним из образцов подобной полемики на рубеже XIX–XX вв. являются опубликованные С. А. Белобородовым «Ответы австрийца Дмитрия Семеновича Колегова часовенному Александру Евстратьевичу Арапову». См.: Очерки истории старообрядчества Урала. С. 167–172.

²⁰³ По поручению своих обществ делегации старообрядцев несколько раз ездили на Восток для разыскания истинного священства. Наиболее известные поездки – белопоповцев Рубанова и Боброва в 1875 и 1892 гг.; часовенных М. И. Брагина и В. М. Бородин в 1898 г.; тогда же состоялось и уже упоминавшееся выше путешествие «в Беловодье» В. А. и О. В. Барышниковых.

²⁰⁴ Описания его путешествий на Восток с Г. Грачевым, опубликованные в журнале «Старообрядцы». Грачев Г. Н., Малиновцев Ф. А. Поездка на восток в 1900 г. (результаты исследования о крещении в греческой церкви и сведения о митрополите Амвросии) // 1908. № 7. С. 573–580; № 8–9. С. 654–658; № 10. С. 853–860; № 11. С. 984–989; 1909. № 1–2. С. 42–48; № 3–4. С. 154–173 и отдельным изданием, содержат наблюдения автора «над греческими обрядами» (оцененные им как правильно исполняемые, свидетельства многих старообрядческих общин в Румынии о погружательном крещении в греческой церкви вообще и таковом же крещении первого австрийского митрополита, в частности).

²⁰⁵ Предвидя новые дебаты о священстве на ближайшем съезде часовенных, Ф. А. Малиновцев в 1907 г. предпринял путешествие на Восток самостоятельно, чтобы «через 7 лет проверить свои собственные исследования... и вновь убедиться, что священство от митрополита Амвросия вполне старообрядческое и более чистого, и лучшего не найти». Малиновцев Ф. А. Новое исследование о белокриницком митрополите Амвросии // Церковь. 1908. № 27. С. 931–933; № 28. С. 975–977; № 29. С. 999–1001; № 30. С. 1031–1033.

как сторонник принятия Белокриницкой иерархии. Екатеринбургский собор часовенных, состоявшийся 21 сентября 1908 г., в котором участвовали уполномоченные от обществ Пермской, Оренбургской, Уфимской и Тобольской губерний, принял категоричное постановление: «австрийскую иерархию не признавать законной»²⁰⁶. Эта формулировка, очевидно, не оставила сомнений в том, что иным образом этот вопрос решен уже не будет. После собора Ф. А. Малиновцев и В. В. Кукин (из г. Оренбурга) – сторонники священства – перешли в «австрийское» согласие.

В программу Всероссийского съезда часовенных в Екатеринбурге 25–30 сентября 1911 г. вопрос о священстве включен не был. Однако на неофициальных встречах лидеров часовенных с прибывшими специально для этого уполномоченными нижегородского всероссийского братства беглопоповцев – Д. К. Глуховым и И. С. Мощевитиным – эта проблема обсуждалась, но, судя по всему, встреча не имела особого значения для дальнейшего сближения позиций часовенных и беглопоповцев. Был заслушан доклад нижегородцев о безуспешных поисках архиерея²⁰⁷. Понимая, сколь маловероятно в такой ситуации добиться от съезда положительного решения о священстве, сторонники принятия иереев могли только «с неподдельной грустью» показывать командированному из Санкт-Петербурга на съезд для надзора чиновнику особых поручений Г. Н. Тарановскому хранящиеся в Успенской часовне неосвященный престол и царские врата, «кои пребывают заключенными, ибо нет лица, которое правомочно было бы прикоснуться к великой святыне»²⁰⁸.

Позднее, в 1913 г., еще несколько деятелей часовенных, «находя для себя более невозможным находиться в беспоповстве», присоединились к белокриницкому согласию. Среди них староста екатеринбургской Никольской часовни Ананий Козьмич Мягких и екатеринбургский начетчик Николай Агафонович Холкин, участник Екатеринбургского собора 1908 г., I Всероссийского съезда часовенных в 1911 г. и единоверческого съезда в Санкт-Петербурге в 1912 г. Есть основания полагать, что именно события, происшедшие на единоверческом съезде

²⁰⁶ По поводу собрания старообрядцев в г. Екатеринбурге // ЕЕВ. 1908. № 39. С. 685.

²⁰⁷ Решение о необходимости поиска епископа беглопоповцы приняли на своем съезде в Нижнем Новгороде 15–19 мая 1908 г., на котором присутствовали и представители часовенных.

²⁰⁸ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 63. Л. 85–85 об.

22–30 января 1912 г., окончательно убедили Н. А. Холкина принять Белокриницкую иерархию. На съезде обсуждался вопрос, «можно ли дать единоверцам епископа». Делегаты от часовенных – А. Т. Кузнецов, Н. А. Холкин, С. З. Заплатин и П. К. Толстых – были допущены на съезд с правом голоса. Они привезли письмо, в котором заявлялось, что часовенные готовы принять единоверие, если будут сняты клятвы соборов 1666–1667 гг. и у единоверцев²⁰⁹ будет свой самостоятельный епископ²¹⁰. Под письмом поставили свои подписи более 10 тыс. старообрядцев. Однако съезд не решил ни первый, ни второй вопрос²¹¹. Таким образом, придя к пониманию, что часовенные окончательно отринули белокриницкое священство и не могут быть в достаточной степени уверенными в том, что беглопоповцы или единоверцы обретут когда-либо свою иерархию во главе с епископом, Н. А. Холкин присоединился к «австрийцам»²¹².

В 1916 г. «проавстрийские» настроения стали усиливаться даже в Невьянске. Часовенный М. Д. Мередин, во время поездки в Галицию «с подарками для воинов» находящейся там русской армии, посетил заграничные общины и храмы приверженцев белокриницкой иерархии. Увиденное благолепие посеяло в его душе сомнения в истинности учения часовенных. После возвращения домой Мередин поделился своими размышлениями с местным

²⁰⁹ Единоверие учреждено в 1800 г. для тех старообрядцев, кто был согласен присоединиться к официальному православию при условии сохранения древних обрядов. В единоверческих храмах богослужение совершалось по старому чину священниками, рукоположенными в господствующей церкви и подчиняющимися «новообрядческим» архиереям.

²¹⁰ Идея создания единоверческой иерархии принадлежала екатеринбургскому купцу Якиму Рязанову. Особенно велика была надежда на осуществление этого плана после известий о распространении в России «австрийцев». Тогда главным аргументом в ходатайстве единоверцев Урала в 1864 г. стала мысль о том, что «учреждение старообрядческого епископства... оградило бы единоверцев-старообрядцев от соблазнов и отпадений и было б тою именно «отражательною силой» против пропаганды белокриницкой и без сомнения могло бы послужить сильным средством к обращению в церковь старообрядцев всех согласий, в особенности поповщинского. ГАСО. Ф. 75. Оп. 1. Д. 24. Л. 266–270. И несмотря на то, что в XIX в. создание единоверческой иерархии так и не было разрешено, в начале XX в. этот замысел вновь попытались реализовать, теперь уже старообрядцы часовенного согласия. В 1906 г. известный синодальный миссионер К. Крючков известил Ф. А. Малиновцева и его единомышленников о том, что в Синоде инициировано рассмотрение на будущем соборе Русской Православной Церкви вопроса о снятии клятв со старообрядцев и о даровании единоверцам епископа. В этом письме К. Крючков выразил надежду, что через присоединение к единоверию часовенные «обзаведутся» церковной иерархией. К характеристике двух ненавистников старообрядческого священства // Старообрядец. 1907. № 3. С. 354–360. Но реализация этих намерений затянулась надолго. До осени 1917 г. они так и не осуществились.

²¹¹ Первый Всероссийский съезд единоверцев в С-Петербурге в 1912 г. // ЕЕВ. 1912. № 10. С. 224–235; На единоверческом съезде // Церковь. 1912. № 5. С. 116; 1913. № 10. С. 237.

²¹² Екатеринбург. Присоединение к христианской церкви // Церковь. 1913. № 21. С. 514.

знатоком Священного писания Д. К. Серебренниковым и тот во многом с ним согласился. Они хотя и продолжали посещать часовню, но в скором времени намеревались принять белокриницкое священство и уговаривали остальных часовенных поступить так же. 19–21 июня 1916 г. в Невьянске были устроены диспуты А. Т. Кузнецова с вызванным из Москвы начетчиком белокриницкого согласия Д.С. Варакиным. Собеседники коснулись вопросов о вечности священства, об истинности «австрийской» иерархии и о правах наставников-мирян. В результате, благодаря блестящему полемическому таланту и авторитету А.Т. Кузнецова, массовый переход часовенных в белокриницкое согласие был предотвращен, тем не менее несколько позже Серебренниковы и талантливый певец-знаменщик Николай Михайлович Веньгин присоединились к «австрийцам» (хотя последний, по воспоминаниям невянских часовенных, которые очень хорошо помнят семью Веньгиных, вскоре все-таки вернулся в веру отцов)²¹³.

Завершая рассмотрение материалов по наставничеству и духовничеству, нам бы хотелось кратко подытожить изложенное выше:

1. Институт наставничества у уральских беглопоповцев зародился задолго до того, как они лишились беглых священников. А вот духовники из мирян появились только после окончательного перехода к беспоповской практике.

2. Можно назвать отправную дату, свидетельствующую об окончательном переходе к беспоповщине для Нижнетагильского старообрядческого объединения, – 1841 г. Общины, ориентированные на Невьянск и Екатеринбург, пришли к этому немного позже.

3. «Идеологическое» обоснование возможности существования института наставничества началось в конце 1830-х – начале 1840-х гг. и продолжалось (с перерывами) до начала 1880-х гг. А вот попытки вернуться к вопросу о необходимости поисков истинного священства в среде уральских старообрядцев осуществлялись до конца XIX в.

4. В отличие от европейского протестантизма, где главную роль играло строгое следование букве библейских текстов, для уральских наставников важнейшее значение имело не Священное Писание и даже не Священное Предание, а закрепившаяся в той или иной местности богослужебная традиция.

²¹³ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 118/10. Л. 13. Беседа с Ольгой С., 1937 г. р., Невьянск.

5. Хотя наставников следовало выбирать собором, на самом деле принцип соборности соблюдался далеко не всегда и не везде. Большую роль при этом играл субъективный (человеческий) фактор.

6. Следует отметить, что с развитием института наставничества во второй половине XIX в. (особенно в последней четверти) в уральском старообрядчестве заметно выросла роль женщин, которые теперь нередко занимают посты наставниц и (чаще) духовниц.

Глава 4

СТАРООБРЯДЧЕСКИЕ СКИТЫ НА ГОРНОЗАВОДСКОМ УРАЛЕ ВО ВТОРОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

Как уже отмечалось, старообрядческие пустыни, расположенные в непосредственной близости от заводских поселений, появились едва ли не сразу после строительства самих заводов. На протяжении всей истории уральского староверия количество скитов всегда было очень значительным, а деятельность их обитателей представлялась весьма важной для старообрядцев.

Перед тем как отречься от мира и вступить в монашескую жизнь, мирянин становился послушником и проходил трехлетнее испытание (этот срок соблюдался не всегда, как, впрочем, и сама стадия послушничества). Послушник получал от настоятеля скита благословение носить рясу и особый головной убор – камилавку. После этого он назывался рясофором. Рясофор не давал монашеских обетов, а только готовился к ним. Старообрядцы чаще использовали другое название – черноризцы. Примечательно, староверы уже с первой половины XVIII в. воспринимали черноризцев как полноправных иноков. Более того, по свидетельству ряда авторов, старообрядческие черноризцы давали обеты, а «поставление во образ» сопровождалось особым обрядом. Существенным отступлением от канона стало то, что «постригать» (!) в черноризцы мог настоятель обители или даже любой инок, тогда как для получения иноческого сана все же требовалось, чтобы обряд проводил иеромонах.

Само монашество разделяется на две степени: малый ангельский образ и великий ангельский образ, или схиму. Соответственно эти степени различались и по одеждам, которые носились монахами. Постриженный в малый ангельский образ носил на себе параман (небольшой четырехугольный плат с изображением Креста Господня и орудий Его страданий), подрясник и рясу. Поверх этой одежды инок покрывался мантией – длинным плащом без рукавов, а на голову надевал клобук с наметкой (длинным покры-



Старообрядческий инок.
Рисунок Ф. Г. Солнцева. 1832 г.

валом). Постриженный в малый образ получал монашеское имя и становился «манатейным» монахом (то есть носящим мантию). Малый образ является подготовкой к принятию схимы, которой достигают далеко не все монахи. Только после многолетней достойной иноческой жизни монах мог получить благословение на пострижение в великую схиму. Схимники облачались отчасти в такие же одежды, что и монахи малого образа, но вместо клобука надевали куколь, а на плечи схимник возлагал аналав, четырехугольный плат с изображением крестов¹.

На Урале существовали определенные нюансы скитской жизни, проявлявшиеся в том числе и в одеяниях скитников, но они были не столь значительны. Проиллюстрировать это наблюдение можно зарисовкой из дневника С. Д. Нечаева, сделанной в 1826 г.: «Монашествующие вообще разделяются на три разряда: 1. на бельцов, кото-

рые не делая еще обета, живут при скитах или отдельных пустынях и носят обыкновенное платье; 2. на чернецов, которые облачаются настоятелем в кафтырь, мантию (пелерины) и черную рясу с пуговками наперед с низу вверх, наподобие сарафана; сверх того по праздникам наряжаются в длинные черные мантии со складками около шее, называемыми соборными. Чернецы произносят монашеские обеты и должны сверх службы делать каждую ночь по 400 поклонов...; [3]. Наконец, иноки, то есть постриженные совершенно, черным попом. Есть из сих последних и схимники. Иноки платье имеют одинаковое с чернецами, а схимники то же, с известными молитвами и нашитыми херувимами»².

Наряд старообрядческих монахинь имел заметные отличия от инокинь официальной церкви: «одеяние их состоит из черных

¹ Тихон (Полянский). Путешествие в историю русских монастырей. М., 2002. С. 9.

² Дневник С. Д. Нечаева // Брат. слово. 1893. № 20. С. 830.

сарафанов с пуговками, руки закрыты широкими рукавами белой или синей рубашки. На голове носят черные венцы поверх апостольника, сходящего на грудь, а на плечах (как дамскую пелеринку) мантию – все черного цвета. У схимниц поверху нашивается из красного шелку херувим и белые вокруг венца слова. Все носят сверх того креповые покрывала»³.

Местом обитания старообрядческих монахов и монахинь, где они проводили большую часть времени, были скиты. Скиты могли быть «полулегальными» (по терминологии XIX в. «гласными») или тайными. К первому типу относились: 1) крупные обители, похожие по виду на обыкновенные поселки из нескольких десятков домов и хозяйственных построек. Почти всегда в таких скитах возводилась часовня; 2) перестроенные под скитские обиталища обычные дома или кельи, устраиваемые непосредственно в жилых домах, располагавшиеся в заводских поселках или подзаводских селениях.

Второй тип скитских жилищ представляли небольшие пустыни, выглядевшие как охотничьи избушки или полуземлянки, которые служили пристанищем для одного-двух скитников. В селениях потайные «келеечки» могли устраивать прямо под жилыми постройками, как, например, в д. Бродовой поблизости от Петрокаменского завода, где в 1840 г. на усадьбе Н. Николаева была обнаружена изба «от берега р. Бродовой в 4-х саженьях⁴». «В подполье посредине выкопана яма в длину и ширину 3 сажени и 3 вершка; из ямы до потолка 2 1/2 аршина. В яме сей находятся вещи, одна небольшая четверугольная доска, вероятно, была употребляема для стола, а другие, подлиннее, – лавки. К полуденной стороне против ямы в потолке вколочены два железных крючка, на которых была привязана небольшая дощечка, а на оную ставился образ и дощечка довольно закапана воском. От ямы, врытой в подполье, идут две завалинки шириной по 1 аршину 5 вершков, а две – по 2 1/2 аршина. Из них, последних, на полуденной стороне подкладное бревно. Из подполья вырыто земли для прохода, в длину до бревна 1 аршин 2 вершка; вниз от подкладного бревна углублено на 3/4 аршина. С наружной стороны от берега реки до самой стены избы, возле заплота, вырыто под то же подкладное бревно к стене в длину 3/4 аршина, углублено 6 вершков в ширину. Над подкладным бревном и к стене избы закрывается ставнями, и к заплоту приоткрыто

³ Там же. № 19. С. 742.

⁴ По указу 1835 г. сажень – 2,13 м; аршин – 0,71 м; вершок – 4,44 см.

так, что с берега реки подполье не видно. Из подполья можно свободно пройти человеку на берег, и с берега обратно. В яме настелен желтый соломенный ковер, и на одной завалинке также положен соломенный ковер. Против подкопа, сделанного из подполья, река шириной в 6 сажень»⁵.

Многолюдным скитом руководил наиболее авторитетный монах, которого называли игумен (от греч. ἡγουµενος, буквально — идущий впереди, ведущий); в женских — игуменья (в уральском варианте — «игуменша»). В первой половине XIX в. игумены крупнейших скитов по статусу не уступали старшинам старообрядческих обществ. Их мнение зачастую было определяющим, а слово — законом.

В 1836 г. уральский миссионер священник Л. Дьяконов предельно четко сформулировал причины, почему следовало всеми возможными мерами добиваться уничтожения скитов. Эти же причины делали скиты важными элементами структуры старообрядческого движения: «Велик есть вред для православия от поддержания раскольнического суеверия посредством раскольнических скитов, как мужских, так и женских и именно потому, что:

а) раскольники, проживающие в скитах, удаленные от православных приходских церквей, менее могут иметь удобных случаев к собеседованию с православными пастырями, и, следовательно, упорнейшими делаются сами в своем заблуждении;

б) скитские раскольники, имея вид притворного благочестия, по своему расколу удобнее могут чрез свои внушения утверждать в заблуждение прочих раскольников, приходящих к ним из других мест для моления или с подаяниями на их содержание;

в) они, выходя из скитов в селения близкие, могут не только распространять вредное для православия учение среди самих раскольников, но и совращать православных прихожан;

г) по большей части во всех скитах проживают раскольники, именующие себя монахами, имеющие, по их мнению, право не только общественные моления совершать, но исправлять у единомышленников свои требы, особенно исповедовать и приобщать великовозрастных и крестить младенцев;

д) женщины, вообще склонные к суеверию, а тем более зараженные расколом, проживающие в скитах, самовольно нося звание наставниц и входя в дома не только своих единомышленни-

⁵ ГАСО. Ф. 105. Оп. 3. Д. 193. Л. 24–24 об.

ков, но не редко и православных простолюдинов, в сообщении с ними по житейским нуждам и даже родственным связям, имеют случай беседовать с ними о вере и быть главной причиной в первых укоренения раскола, а в последних – поселения всякого суеверия»⁶.

Переходя непосредственно к характеристике уральского скитничества, отметим, что с середины XVIII в. до 1840-х гг. крупнейшим женским скитским центром Урала было Шарташское селение, расположенное рядом с Екатеринбургом. Специально изучавший вопросы, связанные с уральским скитничеством, С. Д. Нечаев отмечал: «Женских скитов гораздо более, нежели мужских, потому что женщины свободны от мужских работ, занимающих главную часть населения, в отношении их менее предпринимается предосторожностей от местного полицейского начальства, к тому ж между ими и более несчастных, не имеющих спокойного пристанища. В это число включаю я солдаток казенных и помещичьих селений, обольщенных девушек, других состарившихся в безбрачии, и так далее. Кроме того, этот пол и более другого расположен к благочестию, хотя и редко случается, чтоб суетливость его не помешала идти твердою ногою по сему трудному пути»⁷.

Из числа мужских скитов наибольшую известность получил Черноисточинский, основанный иноком-схимником Ипатием еще в первой трети XVIII в. С середины XVIII столетия, пожалуй, самым значимым становится скит инок-схимника Максима, также находившийся в окрестностях Черноисточинского завода (на р. Чауже). В конце 1760-х гг. эту обитель переместили сначала в под Нижнетагильский завод, а чуть позже – и в сам заводской поселок. В 1781 г. Максим с братией покинул Нижний Тагил и переселился на Веселые горы (лесистый горный массив, протянувшийся на 30 км от реки Чауж на севере, и до верховьев реки Сулём на юге). Именно веселогорские скиты до середины 1840-х гг. были своеобразной «базой» для подготовки нескольких поколений старообрядческих инок.

Третий скитский центр, который условно можно назвать Красноярским (он располагался близ д. Краснояр в 30 в. от Ревдинского завода), существовал со второй половины XVIII в. до 1840-х гг.

⁶ К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1906. № 18. С. 597–598.

⁷ Дневник С. Д. Нечаева // Брат. слово. 1893. № 19. С. 746–747.

Весьма значительным центром, где находилось сразу несколько обитателей (как мужских, так и женских), был район Каслинского и Кыштымского заводов. Кроме того, необходимо рассказать еще о нескольких, быть может, менее значимых в общеуральском старообрядческом движении, но весьма почитаемых местным населением небольших скитах.

§ 1. Уральское скитничество до середины XIX в.

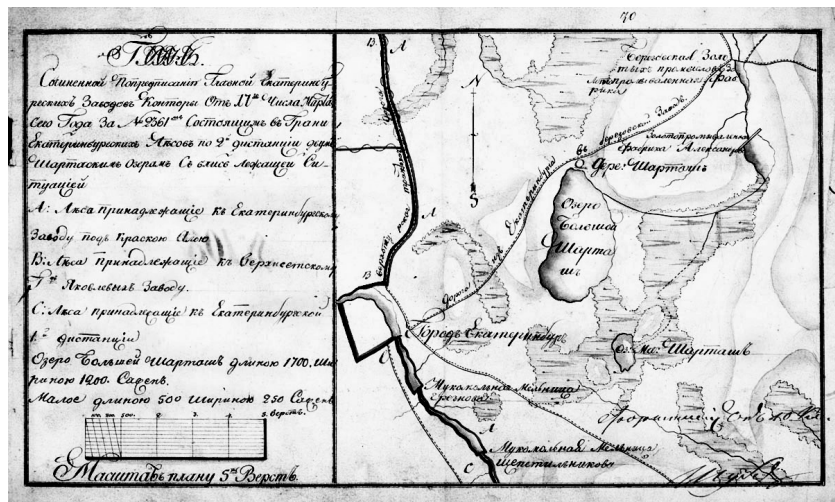
Полулегендарные сведения о шарташских скитах относят появление первого из них еще к 1715 г. Об этом со слов старообрядцев сообщали священники-миссионеры, правда, уже в XIX столетии⁸. По другой, тоже старообрядческой версии, первый скит, позже прозванный «Косов монастырь» возник в Шарташе лишь в середине 1770-х гг. Проверка этих данных по документальным источникам позволила сделать некоторые серьезные уточнения.

По нашему мнению, как это ни покажется странным, в конечном счете справедливы и «ранняя», и «поздняя» версии основания шарташских скитов. Просто на начальном этапе истории Шарташа «нелегальные» скиты практически невозможно было вычислить. Во-первых, их было еще немного, и они были малочисленны – 3–5 инокинь. Во-вторых, монахини проживали в домах шарташских крестьян и не имели собственных помещений. В-третьих, скитницы могли быть записаны как дочери хозяев⁹.

В 1760–1790-е гг. появляются так называемые «полулегальные» скиты. Они значительно крупнее прежних, гораздо населенней, располагают комплексом жилых и хозяйственных строений. С. Д. Нечаев, побывавший в селении в 1826 г., сообщает о 17 шарташских скитах: 1) Казанский – игуменья Александра, 2) Знаменский – настоятельница Вера, 3) Косов монастырь – Елизавета, 4) скит матушки Феокисты. В каждом из них проживало по несколько десятков скитниц. Другие скиты (с меньшим числом обитательниц) возглавляли Марфа, Иринарха, Клавдия, Елена, Таисия, Александра 2-я, Мифидора, Иринарха 2-я. Игуменьи

⁸ ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 198. Л. 3; Оп. 23. Д. 5678. Л. 5.

⁹ См.: Белобородов С. А. Шарташ – старообрядческий рай (из истории «шарташской веры» на Урале в XVIII – первой половине XIX вв.) // Общ. мысль и традиции русской духовной культуры в исторических и литературных памятниках XV–XX вв. Новосибирск, 2005. С. 348.



Карта Шарташского селения

еще трех обителей Нечаевым не были названы. Зато впервые отмечено существование скита в Сарапулке, которым руководила матушка Ироида¹⁰. Общее же число монастырских насельниц по разным источникам существенно различается и колеблется от 150 до 380 инокинь. Напомним, что для православных обителей штат первоклассного монастыря составлял 100 человек.

Весьма важным является вопрос: на какие средства содержалось столь большое количество скитниц? Без сомнения, основной источник существования скитов – значительная финансовая помощь со стороны богатых и зажиточных старообрядцев Шарташского селения и Екатеринбурга.

Вероятно, одной из основных статей доходов было отправление инокинями некоторых духовных треб и сбор подаваний. Известно, что за милостыней шарташские скитницы ездили по всему Уралу и Зауралью, попутно «рассеивая семена раскола».

Затем следует упомянуть о хозяйственной деятельности старообрядческих монахинь. Заметим, что земельных и сенокосных угодий вокруг Шарташа было немного, но при этом подавляющее большинство обителей располагалось на берегу озе-

¹⁰ Исследование о пермском расколе в начале царствования императора Николая I (из архива С. Д. Нечаева) // Брат. слово. 1893. № 7. С. 613.

ра. Современники отмечают, что в то время водоем был «весьма рыбным». Кроме того, озеро использовалось как уникальный природный парник: на сваях, уходивших далеко от берега устраивались навесы с грядками, где выращивали различные овощи, а главным образом знаменитые на весь Урал шарташские огурцы. Серьезным подспорьем, очевидно, были сбор и заготовка впрок грибов и ягод.

Наконец, еще одним прибыльным видом деятельности скитниц являлись рукоделья (прежде всего вышивание) и переписка книг. Еще в 1763 г. Екатеринбургское духовное правление жаловалось в Тобольск: «в Шарташской, Становской и Сарапульской деревнях не только тайно, но и явно начали раскольниковую ересь размножать, книги новоисправной печати переправлявая по своему суемудренному мнению»¹¹. Но это было еще только начало. По нашим данным с начала 1780-х г. до конца первой четверти XIX в. в шарташских скитах действовала мастерская, специализировавшаяся на переписке певческих книг.

Побывавший в Шарташе весной 1782 г. старообрядец Я. С. Беляев в своих записках отмечал: «В Шарташе... пения демественного не было, нынешний год впервой только стали петь»¹². А для пения «по крюкам», естественно, нужны были и крюковые книги. И они стали создаваться в Шарташе, причем в значительном количестве. Только в Древлехранилище ЛАИ УрГУ было выявлено свыше десятка рукописей (преимущественно музыкальных), которые, как удалось установить, были созданы в Шарташе¹³.

Расцвет шарташских скитов пришелся на 1780–1820-е гг. Кульминацией стало посещение Шарташа в 1824 г. императором Александром I. Но буквально через несколько лет начался быстрый закат шарташских обителей. Основной причиной этого, несомненно, было изменение государственной политики по отношению к расколу. Немаловажное значение имела активная противораскольническая деятельность назначения нового Пермского архипастыря Аркадия (Федорова) и появление в 1834 г. в Екатеринбурге первого викарного епископа Евлампия (Пятницкого).

Было еще несколько серьезных причин, так сказать, местного значения. Так, например, сильный пожар летом 1832 г. уничтожил

¹¹ ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1729. Л. 94.

¹² Древлехранилище ИРЛИ. Собр. Перетца. № 387. Л. 182–183 об.

¹³ См.: Белобородов С. А. Шарташ – старообрядческий рай. С. 350.

2/3 селения. Сгорели не только дома староверов, но и некоторые скиты и часовни (например, Троицкая). Еще одно довольно казусное событие произошло в 1835 г. По инициативе великого немецкого естествоиспытателя А. Гумбольдта озеро Шарташ было «выпущено» в Калиновские болота, поскольку оно якобы способствовало затоплению Березовских золотых приисков (озера не существовало до 1846 г.)¹⁴.

В 1834 г. император Николай I именным указом повелел устроить в Шарташе женский единоверческий монастырь на 50 человек. Было даже проведено межевание, но монастырь так никогда и не был заложен¹⁵. Однако и шарташцам не удалось отстоять свои скиты, которых к тому времени считалось полтора десятка.

Первый серьезный шаг к закрытию шарташских обитателей был сделан в ноябре 1836 г., когда по именному повелению Николая I (!) было предписано удалить из Шарташа двух духовных отцов – иноков Пахомия и Нафанаила (имевших паспорта екатеринбургских мещан: первый – на имя Перфилия Дмитриева Холодилова, второй – Никифора Михайлова Буторина). С них взяли подписку, что под угрозой наказания впредь они не станут носить монашеских одеяний и называться иноками¹⁶. Одновременно горному исправнику было предписано следить за тем, чтобы все оставшиеся шарташские монахини имели не просроченные увольнительные билеты (что для многих скитниц исполнить было физически невозможно).

Тогда же специальным распоряжением Комитета министров приказывалось уничтожить «лучший и многолюднейший» скит – Знаменский, известный как Верин монастырь. Эта обитель находилась под личным покровительством Е. А. Китаева, на средства которого в 1834 г. здесь была возведена новая часовня. И хотя в марте 1838 г. епископ Евлампий в письме пермскому губернатору Огареву сообщал, что дело о ликвидации скита «еще доселе не приведено и не приводится в действие»¹⁷, именно с этими событиями мы связываем уход из Знаменской обители матушки Веры, основавшей впоследствии скит на озере Тургойк.

Следующая акция произошла в 1844 г., когда власти провели «подробную» перепись шарташских скитов и их обитательниц

¹⁴ См.: Белобородов С. А. Как Шарташ «выпускали» // Екатеринбург: листая страницы столетий (1723–2003). Екатеринбург, 2003. С. 70.

¹⁵ Павлов А. Село Шарташ и его православный храм // ЕЕВ. 1889. № 11. С. 264.

¹⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1907. № 1. С. 17.

¹⁷ К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1905. № 18. С. 612.

В 1846 г. было принято решение о полном уничтожении шарташских монастырей. Операцию по ликвидации проводили горный исправник Киселев и чиновник Котловский при поддержке солдат горного батальона. Тщательная проверка позволила выявить почти всех скитниц, которых к этому моменту оставалось 85 человек. Их подвергли увещеванию для присоединения к православию (естественно, безуспешно). Трех наставниц на месяц заключили в тюрьму, а остальных разослали на прежние места жительства под надзор полиции. В 1848 г. подобная акция была проведена также и в деревне Становой, где ликвидировали два скита, и в Сарапулке¹⁹. На некоторое время «скитский» Шарташ затих.

Что касается мужских скитов на Веселых горах, то здесь еще при жизни о. Максима (умер в 1783 г.) в его пустыни появился ряд авторитетных старцев, впоследствии ставших настоятелями нескольких самостоятельных обителей: иноки-схимники Герасим, Антоний, Феодосий и другие²⁰. Благодаря их усилиям с конца XVIII в. на горнозаводском Урале возникает ряд новых скитских центров, судьба которых в XIX в. сложилась по-разному. Так, например, бывший старообрядец В. П. Клюквин, составивший для С. Д. Нечаева «Заметки о раскольниковских сектах в Пермской губернии» в 1827 г. упоминает о довольно значительном ските, которым управлял игумен Мельхиседек, «на даче г. Яковлева, на озере Щиты (ныне Шитовское. – С. Б., Ю. Б.), на острове, называемом Репным»²¹. Не исключено, что именно для этого скита по инициативе Г. Зотова, в середине 1820-х гг. на окраине Верх-Нейвинского заводского поселка возвели каменное строение, но «с развернувшимися новыми гонениями на старообрядцев идею об открытии скита пришлось оставить»²². Что стало с братией и самим игуменом, неизвестно.

¹⁹ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 5678. Л. 29–30 об.; Оп. 3. Д. 37. Л. 13–14 об.

²⁰ Очевидно, это тот самый Герасим, о котором упоминал в своих показаниях арестованный в 1775 г. инок Феодосий: «жил в келье [на Чауже] с монахом Герасимом, который был, как сказывал, с Кержанца. *Смышляев Д.* Лжеучитель Мензелин (По архивным документам) // Сборник статей о Пермской губернии Д. Смышляева. Пермь, 1891. С. 216. Д. Д. Смышляев считал, что именно этот Герасим был последним «секретным арестантом» в Далматовском Успенском монастыре, где и скончался 24 июля 1795 г. «по старости лет и от имевшейся в нем болезни». Там же. С. 178.

Об иноке Антонии, проживавшем в окрестностях Верх-Нейвинска и «недавно умершем», екатеринбургский викарий Евлампий сообщает в письме епископу Аркадию в сентябре 1837 г., называя его человеком, «бывшем в почете не у тамошних только раскольников». К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 767.

О Феодосии см. в гл. 1.

²¹ Исследование о пермском расколе в начале царствования императора Николая (из архива С. Д. Нечаева) // Брат. слово. 1893. № 8. С. 612.

²² Щербина Д. Е. Храмы Верх-Нейвинска. Новоуральск, 2005. С. 5.

Но, несмотря на все запреты, скиты в Верх-Нейвинске существовали и в 1830-е, и в 1840-е гг. Вот как описывал их екатеринбургский викарный епископ Анатолий в 1841 г.: «В раскольническом мужском скиту около 18 иноков и послушников, из первых один, называющийся Иларионом, довольно начитан. При посещении женского скита, состоящего в лесу, вне завода, молодые инокини и послушницы скрылись, только явились дряхлые, хромые и кривые. Между господскими и помощника управляющего домами женский скит имеет здание прочное. Начальница скита отлучилась в Кунгур; явилось две сестры, из коих одна сильно дряхлая»²³. Кроме того, при верх-нейвинской часовне в особой келье проживал инок Серапион.

Весьма непростой оказалась скитская биография старца Венедикта, обосновавшегося поблизости от Невьянска (д. Верхние Таволги), по всей видимости, в 1820-е гг. В миру его звали Василий Иванович Мельников. Он родился в 1744 г. в семье приписного крестьянина Невьянского завода. С молодых лет, чувствуя тягу к иноческой жизни, удалился в скиты (скорее всего, в нижнетагильский скит о. Максима).

После разделения скита Венедикт выбрал для проживания самый отдаленный район: он перебрался в Чердынский уезд, где основал пустынь на р. Пудьве. В начале 1813 г. по сенатскому указу инок Венедикт «за заведение в Чердынском уезде без позволения начальства двух старообрядческих скитов, держание в оных людей без письменных видов и за намерение к лиходейству» был сослан на поселение в Иркутскую губернию. Возможно, что из ссылки он бежал и вернулся на родину. Во всяком случае, в 1839 г. 95-летнего «чердынского старца» в ходе одного следствия случайно обнаружили живущим в д. Верхние Таволги²⁴.

В окрестностях Быньговского завода в конце 1820-х гг. возникли сразу три старообрядческих пустыни. Самым большим был Успенский скит, находившийся в 12 верстах от заводского поселка на р. Нейве. «Братии скоплялось здесь 12–14 человек», проживавших в нескольких кельях²⁵. Благовещенский скит располагался в шести верстах от завода при впадении р. Светлой в Таволгу. «Для жилья скитников служила большая изба с перегородками; скит был огорожен тыном, а возле избы была часовня и при ней небольшие

²³ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 768.

²⁴ См.: Байдin В. И. Распространение староверия среди финно-угров в конце XVII – начале XX вв. // Проблемы истории России. Вып. 4. Екатеринбург, 2001. С. 285.

²⁵ Страничка о Быньговском селении Екатеринбургского уезда // ЕН. 1883. № 34. С. 552.

колокола»²⁶. Оба эти скита были уничтожены властями в начале 1830-х гг. Третий скит (Воздвиженский) возглавлял игумен Арсений. При нем скит был перемещен с р. Нейвы в более глухие места – на гору Кабак, но там тоже был обнаружен властями и razoren.

Нам удалось найти материалы, которые достаточно подробно освещают биографию о. Арсения и историю его дальнейшей жизни. Никита Алексеев по прозвищу Бабкин родился в 1782 г. в семье крепостных заводских людей Быньговского завода. По его собственным словам, «грамоте читать учен, а писать не умею. Вероисповедания грекороссийского, состою в расколе секты беглопоповщины, на исповеди и у святого причастия бывал у беглых попов»²⁷. Первый раз Н. Бабкин покинул отчий дом в 1815 г., когда «ушел в леса спасаться». В 1816 г. в тайных кельях за Белыми горами, в дачах Верх-Исетского завода старообрядческим иеромонахом Иоасафом был пострижен с именем Арсений. Около 10 лет Арсений жил уединенно в лесной избушке, но в 1827 г. покинул скит и «сам явился в свидетельство». Эта идея Бабкина имела успех: по манифесту 1826 г. он был освобожден от наказания за самовольную отлучку с завода.

Очевидно, вскоре после этого о. Арсений устроил новый скит, который сам и возглавил. Правда, о событиях конца 1820-х – начала 1830-х гг. он говорил явно неохотно, путая следователей. На одном допросе Арсений признал, что действительно был пойман в 1830 или 1831 гг., но позже заявил, что «в 1830 или 1831 годах я пойман нигде и никем не был, потому что в это время находился в Быньговском заводе»²⁸. Скорее всего, в 1830 г. Арсению каким-то образом удалось избежать наказания за устройство скита и остаться на свободе.

Очередной раз Бабкин бежал с завода в июне 1838 г. На сей раз он ушел действительно далеко – «в непроезжие болота» верстах в 18 от Висимо-Уткинского завода, в 3 верстах от р. Ашки. Здесь, в логу, где протекает родник, в густом ельнике Арсений устроил себе келью: «Избушка построена из елового и пихтового леса, покрыта еловой корою, вкопанная до половины в землю, с двумя небольшими квадратными в две четверти окошками с стеклянными окончиками. Она имеет длины 3½ аршина, ширины 2½ аршина, вышиною внутри жилья 2 аршина 4 вершка; пол и потолок деревянные, тесанные.

²⁶ Там же.

²⁷ ГАСО. Ф. 105. Оп. 2. Д. 85. Л. 14.

²⁸ Там же. Л. 15 об.



Уральские горы

При входе в избушку прорублены двери. В этой избушке сбита из глины печь, а около стен прикреплены полки и лавки деревянные; первые – для икон, а последние – для отдохновения. Сделаны для одного человека полати»²⁹.

В мае 1840 г. убежище Арсения было обнаружено, сам он арестован, а имущество описано (*Приложение 7*). Отягчающим обстоятельством служило то, что при обыске в скиту нашли предметы, необходимые для причащения («сосудец с ложечкою, всенощной хлеб и другие принадлежности»). Однако Арсений защищался очень грамотно, заявив, что треб у раскольников он не совершал, что к нему вообще никто не ходил, а жил он «занимаясь богомольем и пропитываясь взятым при отлучке хлебом» (хотя неясно, как один человек мог унести с собой 15 пудов ржаной и 5 пудов пшеничной муки, обнаруженных в скиту). «Найденные для причастия вещи... хранятся у меня по смерти моего отца безо всякой надобности употребления, единственно для того, что уничтожить их считал неприличным и даже за грех тяжкий»³⁰.

²⁹ ГАСО. Ф. 105. Оп. 2. Д. 85. Л. 7.

³⁰ Там же. Л. 15.

Неизвестно, как бы закончилось для Арсения судебное разбирательство, но в сентябре 1840 г. он «сделался отчаянно болен», был освидетельствован врачом и вскоре отпущен на поруки жителя Невьянского завода И. Кочурина. Последнее свидетельство об о. Арсении относится к марту 1843 г. Согласно предписанию министра внутренних дел его надлежало «держать в городской тюрьме 3 месяца, а затем водворить в место, где он числится»³¹.

Историй, подобных описанной выше, можно привести достаточно много. В 1840-е гг. старообрядческих скитников-одинок, живших в избушках в труднодоступных местах, вылавливали десятками. Называя основную причину своих отлучек, большинство из них говорили кратко, но емко: «для богомолья» (отставной унтер-офицер Василий Черных, крестьянин Нижнетагильского завода Тимофей Легонов, крестьяне Сылвинского завода Авдей Арефьев и Дмитрий Быков, крестьянин Алапаевских заводов Петр Зудов, крестьянин Павел Быков, крестьянская девка Екатерина Кустова и др.)³². Значительно реже причиной ухода от суетного мира становились «преклонная старость и болезни» (инок Серафим, он же С. С. Витюнин)³³. И уж совсем редко в архивных делах встречаются фразы, за которыми стоят полные драматизма жизненные коллизии: «ушел в леса не имея средств к удержанию жены своей Настасьи Степановой от распутства и неповиновения» (крестьянин д. Галашки И. А. Колесников, 42 лет)³⁴.

Возвращаясь к рассказу о более значительных и значимых скитских поселениях горнозаводского Урала остановимся на верхнетагильском. О существовании мужской старообрядческой обители, расположенной рядом с Верхним Тагилом, упоминается в дневнике С. Д. Нечаева. Среди собранного им обширного материала есть запись о посещении скита на р. Чауже у подножия горы Белой (между Черноисточинском и Висимом) и встрече там с «молодым чернцом Киприаном из **Верхнетагильского Большого** (выделено нами. – С. Б., Ю. Б.) скита»³⁵. Оставшись сиротой, Киприан с 7-летнего возраста постоянно «жил всегда в лесных скитах, и потому зверей менее боится, нежели людей». Скитники

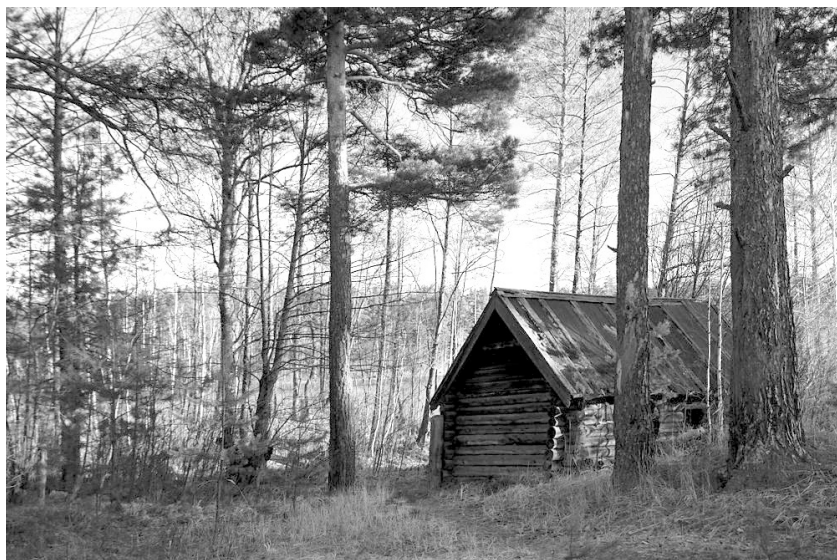
³¹ Там же. Л. 65.

³² Там же. Л. 51 об.; ГАСО Ф. 12. Оп. 1. Д. 1701. Л. 143–170; ГАПК. Ф. 65. Оп. 4. Д. 142, 173, 186; Ф. 177. Оп. 1. Д. 725, 726, 729.

³³ ГАСО. Ф. 105. Оп. 3. Д. 192. Л. 7.

³⁴ ГАСО. Ф. 105. Оп. 2. Д. 85. Л. 16.

³⁵ Дневник С. Д. Нечаева // Брат. слово. 1893. № 20. С. 828.



Избушка в лесу. Фото В. Зобнина

выучили его читать и «порядочно переписывать уставом молитвенные книги». Ежедневные многочасовые богослужения привели к тому, что у 20-летнего Киприана начали отказывать ноги, которые опухали, «покрывались струпьями и ранами». Во время одного из кратковременных облегчений, чернец решил сходить на поклон к могиле черного попа Иова, похороненного в Нижнем Тагиле, где регулярно происходили чудеса исцеления. После чего задумал навестить знакомого старца в Белогорском скиту, где и встретился с чиновником из Петербурга.

Анализируя информацию, полученную С. Д. Нечаевым, мы приходим к нескольким важным заключениям. Во-первых, раз существовал Большой скит, то по логике должен был быть и Малый (а возможно, и несколько). Во-вторых, верхнетагильские скитники поддерживали тесные отношения с обитателями других старообрядческих монастырей. В-третьих, в Верхнетагильском скиту (скитах?) занимались перепиской книг.

По всей видимости, верхнетагильские скиты действительно пользовались значительным авторитетом среди уральских староверов. Осенью 1837 г. екатеринбургский окружной миссионер

протоиерей С. Дьяконов для прибывших из Петербурга камергера В. В. Скрипицына и жандармского майора А. Д. Васильева составил особую записку «О раскольничьих сектах в Екатеринбургском уезде». В ней он в частности писал: «...к числу упорных раскольников относятся [также] раскольничьи монахи и монахини, коих особенно много в Шарташском селении, в Верх-Нейвинском и Верхнетагильском заводах Яковлева, и в Кыштымском заводе наследниц Расторгуева»³⁶.

Подтверждение того, что в верхнетагильской округе находилась еще один мужской скит, мы получаем из текста «Родословия часовенного согласия». Там говорится, что уроженец Быньговского завода инок-схимник Власий (Тянигин) на рубеже XVIII и XIX столетий основал пустынь на речке Журавлихе, неподалеку от деревни Воробьи (в 40 верстах от Верхнего Тагила, на правом притоке р. Шишим). Вероятно, этот тот самый человек, имя которого всплывало в ходе следствия 1778 г., когда пойманный черноризец Иаков (Сибиряков), сообщил что жил он в избушке в 25 верстах от Нижнетагильского завода с раскольническим монахом Иоакимом. «Потом он, Яким, умер и Сибиряков его похоронил. После того [около 1776 г.] пришли к нему четыре человека раскольнических монахов: Ларион, Власей, Герасим и Варсанофий, а кто они – подлинно не знает»³⁷. О Власии в «Родословии...» о. Нифонта сказано: «Сей в наклонной старости в осеннее бурное время, шед лесным непроходимым местом, заблудив, скончался. Покоится под Воробьями по Журавлихе реке».

«По нем восприя управление поживший довольно время в нелицемерном послушании ко игумену и всей братии воздержных жизни инок схимник Никодим. Почти о Господе естественным сном вечного покоя 7343 (то есть 1835) года. Покоится тут же под Воробьями»³⁸.

Преемником Никодима по управлению обителью стал инок-схимник Лаврентий. В другой старообрядческой рукописи есть упоминание о том, что Лаврентий был пострижен в монахи в 1828 г., а совершил чин приема упоминавшийся выше священноинок Иоанн³⁹. Согласно тексту «Родословия...», Лаврентий был избран

³⁶ К биографии первого Екатеринбургского епископа Евлампия // ЕЕВ. 1905. № 16. С. 542.

³⁷ Смышляев Д. Лжеучитель Мензелин (По архивным документам). С. 219.

³⁸ Нифонт. Родословие часовенного согласия // ДЛ-1. С. 89, 91.

³⁹ Собр. ИИ СО РАН. N 9/71-г. Л. 100 об.

игуменом старообрядческой обители в 1835 г. Характеризуя этого старца, автор «Родословия...» писал: «Тщательный сей подвижник и неленостный делатель мало остави по себе своего руковозложения малаго чина мнихов, зане опасен бе и бдив пастырь, не начиная никатораго дела творити, кроме упредительнаго разсуждения опасаяся, дабы не подпасти под правильное запрещение»⁴⁰. Еще около десяти лет монастырь, которым руководил Лаврентий, располагался на Журавлихе, но в середине 1840-х гг. большая часть скитников во главе с игуменом покинули обжитые места и переселились в Урминскую волость на р. Кедровка.

Возможно, причиной поспешного переезда стали меры, предпринятые властями против обитателей старообрядческих скитов. По секретно-циркулярному ордеру № 81 от 26 мая 1845 г. горный начальник уральских заводов предписал местной администрации «иметь строгое наблюдение за всеми, проживающими в заводах раскольническими иноками, дабы они не могли быть укоренителями раскола». Если же кого-либо из скитников «замечали в малейшем отступлении от правил» или «в появлении в посторонних местах без письменных видов», то таковых надлежало «строго преследовать»⁴¹.

Следует отметить, что с уходом Лаврентия и других иноков скитская жизнь в окрестностях Верхнего Тагила не прекратилась. Достоверно известно, что с конца 1820-х гг. (а, скорее всего, и раньше) неподалеку от заводского поселка (там, где сейчас находится заброшенное старообрядческое кладбище) располагался женский скит. В 1846 г. по высочайшему повелению этот монастырь был уничтожен, о чем местный исправник рапортовал в Екатеринбургский секретный совещательный комитет, прислав в качестве вещественных доказательств конфискованные им иконы, книги, 2 аналоя, большой деревянный подсвечник и 8 лампад⁴². Однако вскоре скит, настоятельницей в котором была инокиня-схимница Дорофея, возродился на прежнем месте. Правда, по словам местного священника о. Александра Топоркова, «эта лжеигуменья Дорофея в былое время не имела хорошей репутации, и теперь (май 1864 г. – С. Б., Ю. Б.), несмотря на преклонные лета, не пользуется большой популярностью за пристрастие к вину»⁴³.

⁴⁰ Нифонт. Родословие часовенного согласия // ДЛ-1. С. 89.

⁴¹ Кузнецов А. Т. Очерки уральского старообрядчества // Урал. старообрядец. 1916. № 3. С. 11.

⁴² ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 5773. Л. 36.

⁴³ Из сочинений последователей австрийщины // ЕЕВ. 1909. № 23. С. 329.

Из числа инокинь, прошедших монастырскую «школу» в верхнетагильском скиту, мы выделим лишь одну, на наш взгляд, самую яркую – Павольгу⁴⁴. В миру ее звали Мария Дмитриевна, и была она дочерью крестьянина-старообрядца из Сарапульской волости. В юности вела самую обычную жизнь простой крестьянской девушки и после достижения 18-летнего возраста (около 1820 г.) в Сарапуле вышла замуж за Ф. Г. Шутова. Однако вскоре муж покинул ее, оставив с маленькой дочерью Феклой на руках, и ушел «спасаться» в скиты, находившиеся в лесах близ Рождественского завода Оханского уезда. Позже он поменял еще несколько обителей, пока не обосновался в пустыни поблизости от Бисертского завода и принял иноческий постриг под именем Филарета.

В конце 1820-х гг. Филарет «вспомнил» о своей семье и организовал их тайный переезд на горнозаводской Урал. Мария с дочерью поселились в верхнетагильском скиту Дорофеи и вскоре старообрядческий иеромонах Иларий постриг ее в инокини с именем Павольга (Паольга).

В 1836 г. Филарет обратился в единоверие. Оценив сложившуюся ситуацию, церковные власти решили через него воздействовать и на Павольгу. Инок прибыл в Верхний Тагил, имея намерение уговорить бывшую супругу также перейти в единоверие. В феврале 1837 г. Павольга, изъявила желание покинуть скит Дорофеи и переселиться в село Краснояр в 35 верстах от Ревдинского завода, где власти планировали устроить женский единоверческий монастырь.

Но очень скоро выяснилось, что обращение Павольги было притворным, и в 1838 г. заводской исправник «объявил ей запрещение носить монашеское одеяние и именоваться инокиней». Однако красноречие полицейского оказалось напрасной тратой времени. Павольга не только осталась монахиней, но и «жестокой раскольницей» (по словам благочинного протоиерея Флоровского). Более того, выяснилось, что именно она является настоящим духовным лидером староверов Красноярского селения – одного из центров уральского старообрядчества. Поэтому осенью 1839 г. Павольгу и еще нескольких скитниц, чей переход в единоверие также был признан «ложным», выдворили из Краснояра.

⁴⁴ Основные этапы биографий Павольги и Филарета воспроизводятся по: К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 20. С. 652, 656–657; № 21. С. 694–696.

Упоминание о красноярских скитах требует более пространного рассказа об этом весьма важном центре скитского движения на Урале⁴⁵. С большой вероятностью можно предполагать, что старообрядческие пустыни (мужские и женские) появились в окрестностях Ревдинского завода не позднее 60-х гг. XVIII в. Как и в других районах горнозаводского Урала, здесь также сложилась достаточно распространенная схема взаимоотношений местных жителей и скитников, при которой первые существенно помогали вторым материально, скитники же занимались «обслуживанием» духовных потребностей ревдинских староверов.

Верстах в семи от Краснояра, у подножья довольно значительной по местным меркам горы Шунут (724 м), возник небольшой женский скит, память об одной из насельниц которого – Платониде – до сих пор чтится старообрядцами (причем не только местными). На рубеже XVIII–XIX вв. настоятельницей в скиту была некая матушка Таисья. Однако позже скитницы покинули эти места и переселились в более спокойный и уединенный район.

По информации миссионеров, еще один женский скит был устроен в 1790 г. неподалеку от Краснояра, на берегу Ревды, напротив селения. Управляла им игуменья Анисья (удостоившаяся быть отмеченной С. Д. Нечаевым в 1826 г.), а помощницей ее была инокиня Иринарха. Число сестер в скиту достигало 20 человек. При этой пустыни была часовня, в которую ежегодно 9 мая из мужского скита крестным ходом приносили иконы. На старом месте скит существовал недолго, так как после строительства в начале XIX в. плотины Мариинского вспомогательного завода на реке образовался пруд, затопивший довольно большую площадь. Скитская часовня была продана в Мариинск крестьянину Белову, а кельи и службы – красноярским крестьянам⁴⁶.

Около 1822 г. на правом берегу Ревды, напротив впадения в нее речки Павлушки, был основан новый старообрядческий женский скит. «Он состоял из 5–6 крестьянских изб, поставленных отдельно одна от другой. В каждой избе проживало по 2–3 инокини. Они занимались рукодельем и огородничеством, чем и пропитывались»⁴⁷. Настоятельницей здесь была матушка

⁴⁵ См.: Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в Ревдинской волости Екатеринбургского уезда // Урал. сборник. История. Культура. Религия. Вып. VI. Екатеринбург, 2005. С. 28–40.

⁴⁶ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 19. С. 620–621.

⁴⁷ Там же. С. 621.

Полинария, чье имя также зафиксировано в бумагах С. Д. Нечаева. Во второй половине 1830-х гг. скит распался: некоторые монахи присоединились к единоверию, другие же разбрелись по разным местам. Однако по меньшей мере три скитницы переселились в Краснояр, где нашли приют в специально устроенных «келеечках». Именно эти инокини – Манефа (Булатова), Анфиса (Федорова) и Аперсида, «пользовавшиеся большим влиянием на красноярских жителей»⁴⁸, заложили новые традиции скитской жизни, которые просуществовали вплоть до начала XX столетия.

Кроме женских, были в Ревдинской волости и мужские старообрядческие скиты. В последней четверти XVIII в. в окрестностях Краснояра возник скит, длительное время остававшийся самым значительным и наиболее почитаемым в округе. Основателем этой старообрядческой пустыни был инок Геласий (в миру Григорий Богомолов), построивший себе небольшую келью в пяти верстах от Краснояра на р. Малый Ик. Слухи о подвижнической жизни Геласия достаточно скоро распространились среди местного населения, и вскоре близ его кельи были устроены другие, населенные новыми иноками. Скит быстро благоустраивался, но был почти полностью уничтожен огнем во время случившегося пожара. Геласий с братией покинули обжитое место и переселились на речку Большой Ик, где выстроили новый скит.

Игумен Геласий скончался в 1825 г., оставив после себя изрядно обустроенный монастырь, где проживало до 40 монахов и который ежегодно посещали сотни паломников. Приемником о. Геласия был избран инок Арсений. При нем скит был перемещен в более уединенные, чем прежде места (7 верст от Краснояра, снова на р. Малый Ик)⁴⁹.

Согласно описанию современника, скит «состоял из деревянных зданий, обнесенных забором. Пред входом во двор по ту и другую сторону находились огороды в виде садов. По входе в ограду, представлявшую род крытого двора, на правой стороне – деревянное здание, в которое вела чрез еловый небольшой садик тропинка. Внутренность здания разделена на многие весьма малые комнаты. Это братские кельи, в которых помещался и настоятель... Другой открытый двор с восточной стороны [был] обнесен забором, а с южной и западной – деревянными строениями, в коих

⁴⁸ Там же // ЕЕВ. 1907. № 1. С. 17.

⁴⁹ Там же. // ЕЕВ. 1906. № 18. С. 595–598; № 19. С. 620.

помещались пекарня, погреба, амбары. Посреди этого двора стояла деревянная часовня, почти новая, высокая и обширная, внутри ошекетуренная, украшенная богатым иконостасом с иконами. По стенам висели монашеские клобуки, книг было много...»⁵⁰.

В отличие от Геласия, о. Арсений был человеком «не книжным». Очевидно, что он не пользовался среди братии таким авторитетом, как его предшественник. При нем заметно упала дисциплина, монастырский устав уже не исполнялся так строго, как раньше. Последнее обстоятельство довольно скоро привело к тому, что «многие почитатели отвернулись от скита» и приток милостыни значительно сократился.

Арсений управлял скитом до своей кончины в 1834 г. Его место занял инок Феодорит (Федор Емельянович Сисин). Во время настоятельства Феодорита проблемы, о которых было сказано выше, значительно обострились. Многие монахи в поисках более достойного места обитания покинули пустынь. К внутренним неурядицам добавились весьма серьезные внешние проблемы: скит все чаще стали навещать православные миссионеры, склоняя старообрядческих иноков принять единоверие.

В начале 1835 г. произошло незаурядное событие, ставшее переломным в истории красоярского скита: старообрядческую пустынь посетил екатеринбургский епископ Евлампий (Пятницкий). Осмотрев скит, Владыка беседовал с иноками об условиях их перехода в единоверие. Однако тогда старообрядцы не дали епископу определенного ответа, ссылаясь на отсутствие в скиту настоятеля Феодорита, который в это время уезжал в Екатеринбург.

Несколько позже скитники встречали еще одного высокого гостя – владельца Ревдинского завода А. П. Демидова. Именно он окончательно убедил иноков принять единоверие, обещая, что лично будет ходатайствовать перед высшим духовным начальством об обращении скита в единоверческий монастырь и что все затраты на ремонт скита будут произведены за его счет. Феодориту же была обещана должность игумена в новом монастыре.

Весной 1836 г. епископ Евлампий писал А. П. Демидову: «от 17 марта крестьянин Вашего Ревдинского завода Феодор Сисин, в раскольническом иночестве Феодорит, вошел ко мне с прошением как о присоединении его к церкви на правах единоверия, так и о том, чтобы ему, по обещании его, равно по вдовству и бессемей-

⁵⁰ Там же // ЕЕВ. 1906. № 19. С. 622.



Внутренний вид часовни

ности продолжить избранную им иноческую жизнь и пребывание для сего в прежнем же месте, в Красноярском ските, с желающими разделить с ним подобное уединение и братство... Устройство же скита он описывает так, что в нем имеется исправная часовня, украшенная иконостасом и иконами, снабженная книгами, при ней имеются кельи, в коих без труда может помещаться до 15 человек, вокруг скита земля для огородов, для сенокоса, на речке Ик может быть достаточная рыбная ловля. Жившим там вроде иноков доселе выдавалось и выдается от заводского ведомства по полтора пуда хлеба и по полтора фунта соли на человека в месяц»⁵¹.

Евлампий просил заводовладельца разрешить скитянам на официальных основаниях пользоваться землей и санкционировать «увольнение на жительство в скит» иноков, большинство которых формально числились крестьянами Ревдинского завода. В это время вместе с Феодоритом в скиту проживало еще 11 человек (семь из них крестьяне Ревдинского завода, двое – Васильево-Шайтанского, один – Бисертского и один по паспорту был екатеринбургским мещанином). В том же году к ним присоединилось еще семь человек, а в ноябре 1836 г. в скит прибыл еди-

⁵¹ Там же. С. 623–624.

новерческий иеромонах Иоанн, которому епархиальным начальством было поручено совершать богослужение в скиту и единоверческих церквях округи⁵².

Демидов в своем распоряжении ревдинской заводской конторе предписал «дозволить единоверческому скиту пользоваться всеми теми угодьями и употребить на сооружение при нем церкви и покупку потребной утвари к храму не свыше двух тысяч рублей». Казалось, что судьба Красноярского скита вполне определилась, но действительность была гораздо сложнее планов руководителей православной церкви.

В ноябре 1837 г. Феодорит слезно жаловался епископу Евлампии: «...промыслом Вышнего дано мне небольшое число братии, которую пропитывать и содержать ныне не имею ни возможности, ни средств, и скит приходит в последнее разорение и запустение. Ежедневные недостатки во всем, с каждым днем увеличиваясь, умножают братии на меня ропот и жалобы, ибо от господина заводовладельца по сие время особенного положения на содержание обители не положено. Прежние знакомые старообрядцы, не принявшие православия, от пособий вовсе отказали, а дабы обитель совершенно не опустела и братия не разошлась куда кому можно и где возможно содержаться без бедности, того ради прошу Ваше Преосвященство употребить свое архипастырское ходатайство пред заводосодержателем в снабжении нужным для поддержания скита, или, в случае нужды, выдать книгу для записи добровольных пожертвований»⁵³.

Евлампий снова обратился за помощью к Демидову. Заводовладелец вроде бы подтвердил, что вовсе не против единоверческого монастыря на заводской земле, но на уровне местных властей решение вопроса очередной раз затянулось. А в начале 1840-х гг. произошли события, которые, безусловно, отразились на судьбе Красноярского скита: во-первых, в 1840 г. покинул екатеринбургское викариатство епископ Евлампий, а, во-вторых, в 1841 г. состоялось крупное выступление ревдинских углежогов, надолго ставшее главной головной болью местных властей⁵⁴.

⁵² См.: Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в Ревдинской волости. С. 35.

⁵³ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1906. № 19. С. 627.

⁵⁴ События 1841 г. в Ревде и роль старообрядцев в волнениях подробно рассмотрены В. И. Байдиным в его диссертационном исследовании. См.: Байдин В. И. Старообрядчество Урала и самодержавие (кон. XVIII – середина XIX вв.). : дисс. ... канд. ист. наук. Свердловск, 1983. С. 138–141.

Согласно документам Екатеринбургского секретного совещательного комитета за 1849 г., Феодорит все еще ждал, что скит «устроен будет в виде монастыря за счет заводов. И как это до сих пор не исполняется и как товарищи его разошлись из скита, то он остается по-прежнему в расколе, пока по обещанию не выстроят монастыря»⁵⁵. Но единоверческая обитель под Краснояром так и не появилась. Лишь в 1857 г. в деревне была построена небольшая единоверческая Никольская церковь (кстати, возведенная все же на деньги Демидова).

Что касается самого Феодорита, то в декабре 1852 г. он письменно (!) уведомил екатеринбургского викарного епископа Иону об «уклонении» обратно в раскол. А последнее упоминание о нем нам удалось обнаружить в источниках 1853 г. По распоряжению Пермского губернского правления, «вследствие рапорта исправника Ревдинских заводов... [необходимо разыскать] единоверческого инока Феодорита, бежавшего из келий... близ деревни Краснояр, который приметам: 65 лет, рост 2 аршина 6 вершков, лицо смугловатое, шадровитое, волосы на голове длинные, рыжеватые с проседью, борода окладистая, глаза карие, нос и рот обыкновенные»⁵⁶. Исполнено ли было это предписание, нам неизвестно.

В целом следует признать, что попытка церковных властей устроить под Краснояром единоверческую обитель оказалась столь же неудачной, как и история с организацией единоверческого монастыря около Шарташского селения. Основными причинами этого, на наш взгляд, были сильное нежелание местного населения (большей частью старообрядческого) видеть у себя под боком никонианский (пусть даже на правах единоверия) монастырь и весьма показательная незаинтересованность заниматься этой проблемой со стороны местных заводских руководителей и представителей власти. И все же, благодаря усилиям православных миссионеров, к концу 1830-х гг. старообрядческие скиты в Ревдинской волости фактически перестали функционировать, хотя иноки и инокини проживали здесь вплоть до начала XX в., находя приют в потаенных кельях, устраиваемых в домах старообрядцев.

Необходимо упомянуть еще об одном скитском центре, который находился на самом юге Екатеринбургского уезда. Вскоре по-

⁵⁵ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 5168. Л. 246–247 об.

⁵⁶ Прибавления к Пермским губернным ведомостям № 3 за 1853 г. Л. 2.

сле приобретения Л. И. Расторгуевым Каслинского (1805) и Кыштымских (1809) заводов, рядом с ними возникают два старообрядческих скита: мужской на оз. Сунгуль и женский на оз. Анбаш. Произошло это около 1811 г.

Чрезвычайно интересные и достаточно подробные воспоминания о своей жизни в Кыштымском скиту оставил мастерской Киприян Пастухов, около 1826 г. обратившийся в единоверие. В пустынь, находившуюся «в лесах, близ Уфимского озера, за Кыштымом верстах в 40»⁵⁷, Пастухов попал в 13-летнем возрасте и жил там три года. «Хотя он и не был пострижен, но носил кафтырь, или шапочку монашескую. Скит их находился поблизости от другого, женского; но как старики их заметили, что от того поселается между молодыми разврат, то женский скит перевели поближе к Кыштыму.

Скиты сии состоят из нескольких изб, называемых кельями, в которых живут одни отдельно, а другие по несколько человек вместе. Есть у них и общая часовня, в которой по праздникам отправляют по старым книгам всякого рода службу, кроме обедни. Со всем тем старший, или большак, приобщает других запасными дарами, которые бережет в баночке или другом сосуде в виде крошек и разводит в чашке каменной или медной водой или неосвященным красным вином, когда оно случится. Причащаются довольно часто в очищение от какого-либо грехопадения. Большаки никем не поставляются, а обыкновенно присваивают себе это звание те, которые поначитаннее, поумнее, а чаще всего – почестолюбивее и побогаче...

Раскольники, особенно в скитах, охотно принимают беглых людей, лишь бы они показали наклонность присоединиться к ним... В Кыштымском ските... набралось беглых столько, что полиция наконец решилась разогнать или переловить их. Тогда возвратился и он к матери солдатке, которая с лишком два года не знала, где сын ее водится, хотя и принадлежала сама к той же секте кержаков. Впрочем, он полагает, что сей скит опять, хотя отчасти населился подобными богомольцами.

Часто расходились они по горам и жили в складенных из камня хижинах в ожидании кончины мира, изнуряя себя постами...»⁵⁸.

⁵⁷ Это озеро (один из истоков р. Уфы) находится в 7 км к северо-западу от современного г. Карабаш.

⁵⁸ Дневник С. Д. Нечаева // Брат. слово. 1893. № 17. С. 589–560.

Разгром шарташских, красноярских и каслинских скитов, а также перемещение скита о. Лаврентия в Урминскую волость серьезно ослабил скитское движение на горнозаводском Урале, но не привел к его полному уничтожению. Источники середины – второй половины XIX в. неоднократно упоминают о существовании тайных лесных поселений, которые по-прежнему именовались скитами, хотя на деле «были скорее заимками, куда переселялись отдельными семьями»⁵⁹.

Завершая рассказ об уральском скитничестве первой половины XIX в., вернемся к району, о котором уже упоминалось выше – Урминская волость Кунгурского уезда. И хотя формально эта местность находилась за пределами Екатеринбургского уезда, именно здесь с 1840-х гг. начал складываться мощный скитский центр, сыгравший впоследствии важную роль в истории старообрядчества горнозаводского Урала.

Урминская волость, куда в середине 1840-х гг. перебралась большая часть насельников скита, возглавляемого Лаврентием, была выбрана скитниками отнюдь не случайно. Во-первых, одной из местных особенностей была низкая плотность населения. Как отмечали очевидцы, даже в конце XIX в. самым распространенным типом поселения здесь была усадьба хуторского типа. Деревни в 10–15 дворов считались редкостью⁶⁰. Во-вторых, подавляющее большинство жителей были старообрядцами. Согласно отчетам священников, некоторые приходы на $\frac{2}{3}$, а иные и полностью состояли из «уклонившихся в раскол». В-третьих, урминские старообрядцы были тесно связаны с братьями по вере, проживавшими на горных заводах. Еще в первой четверти XIX в. они были «приписаны» к приходу Верх-Нейвинской беглопоповской церкви, и их вполне легально «окормлял» старообрядческий священник П. Лебедев⁶¹. И, наконец, на протяжении XVIII – начала XIX в. здесь сложились устойчивые традиции «скитского жития»⁶².

Уральские иноки переселялись в хорошо обжитые (в «скитском» отношении) места. Известно, что вплоть до своей кончины осенью 1845 г. неподалеку от д. Тепляки проживал старец Мамонт

⁵⁹ См.: Боровик Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 89.

⁶⁰ Куляшев А. Торжественное освящение места для миссионерского Елисавето-Маринского монастыря в Шамарах Кунгурского уезда // ПЕВ. 1915. № 21. С. 658.

⁶¹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 46. С. 789–790.

⁶² Валентин. Родословие часовенных Зауралья // ДЛ-1. С. 62.

(крестьянин Уткинского завода Моисей Рябов, «находившийся в бегах более 30 лет»). По воспоминаниям его «компаньона» М. Сорокина (беглого крестьянина Елабужского уезда Вятской губернии), арестованного в 1846 г., с о. Мамонтом он встретился в 1844 г. в Молебском заводе и «удалился с ним в леса для богомолья по раскольническому обряду. С этим лжемонахом Сорокин проживал в келье в лесах Кунгурского уезда»⁶³. Неподалеку от них находились и другие «богомольни». Во время розыска 1847 г. в этих кельях действительно обнаружили нескольких дезертиров, а также инок Иларию (беглый мастеровой заводчиков Яковлевых Иларион Иванов Горбунов, находившийся в самовольной отлучке 13 лет)⁶⁴, который в 1870–1880-е гг. стал одним из самых авторитетных скитских старцев. Именно на вторую половину XIX в. пришелся и расцвет урминских скитов.

§ 2. Уральское скитничество во второй половине XIX – начале XX в.

Примечательно, что весьма значительную «услугу» в распространении староверия в зауральских уездах оказали старообрядцам светские и церковные власти (естественно, сами того не желая). Благодаря их активным усилиям по «искоренению» скитов в Шарташе, инокини, выселенные из селения «в места прежнего обитания», в середине XIX в. стали самыми рьяными пропагандистками раскола.

Благочинный 3 округа Шадринского уезда о. Ф. Сергиевский в 1850 г. жаловался викарному епископу Ионе (Капустину), что выдворенные из Шарташа Меланья Григорьева Кетова и Мария Петрова Суханова (с. Сосновское), Прасковья Борисова Чебыкина (д. Малый Беркут), Александра Синитская (с. Кривское), Варвара Ерофеева и Феодосия Стахиева Батанины (д. Новая) «разъезжая, по временам, для сбора подаяний, [служат] к усилению и распространению раскола. По слухам носящимся, рассеивают между православными простодушными прихожанами вредное свое учение и хулу на святую церковь, на таинства ее, совершаемые чрез священство, и равно, на троеперстное сложение; повсюду разглашают, “что в православных церквях, на жезле, для поклонения изо-

⁶³ ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 6551. Л. 227.

⁶⁴ Там же. Л. 228–229.

бражен змий, который от Бога проклят”. От таковых сеятельниц зла, по 3 округу Шадринского уезда, усматриваются отступления некоторых православных прихожан в раскол, внемлющих их лестному учению, именно в приходах Кривском и Вознесенском»⁶⁵.

Во второй половине XIX – начале XX в. скитницы проживали и на Шарташе (например, вдова бывшего управляющего ВИЗа Е. А. Китаева инокиня Паольга (ум. 16.05.1884 г.)⁶⁶), но, конечно, не в таком количестве, как раньше. И хотя они вновь перешли на «нелегальное положение», как уже было в первой половине – середине XVIII в., скитницы по-прежнему занимались распространением староверия (в основном в Камышловском и Шадринском уездах), о чем неоднократно сообщали местные священники: «Более всего приносится вред церкви и даже множится раскол от частого посещения шарташскими и заводскими именуемыми старицами, которые приезжая в селения Шадринского уезда за сборами хлебными, останавливаются в домах людей зажиточных, чтимых жителями, и своими советами и мнениями вредными не только удерживают чуждых церкви от соединения с оною, но и, совращая слабодушных с пути правого, увлекают на пагубный раскол»⁶⁷.

Упоминание о существовании скитов, расположенных около Режевского завода, уральским археографам удалось зафиксировать со слов местных жителей в 1977 г. Согласно этим данным, «в местности, где сейчас источник “Пробойный ключ” раньше были старообрядческие скиты (несколько избушек и деревянная часовня)»⁶⁸.

В последней четверти XIX в. непосредственно в Верх-Нейвинском заводе находился женский скит, а на берегу пруда, в трех верстах от заводского поселка, было устроено несколько келий, в которых к 1895 г. проживало всего три старца⁶⁹.

Поблизости от Петрокаменского завода (на р. Нейве, в 35 в. от Невьянска и в 55 в. от Нижнего Тагила) в конце XIX в. устроил себе келью старец Патрикий.

⁶⁵ Материалы для истории Екатеринбургской епархии. Иона епископ Екатеринбургский, викарий Пермской епархии, бывший на кафедре с 1846 по 1850 г. Екатеринбург, 1915. С. 86.

⁶⁶ Шарташ // ЕН. 1884. № 30. С. 519. В этой заметке она названа сестрой Китаева.

⁶⁷ Материалы для истории Екатеринбургской епархии. Иона епископ Екатеринбургский. С. 85–86.

⁶⁸ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 37/76–10. Л. 8 об. Информация Улендухина М. И., 1911 г. р. Запись 1977 г.

⁶⁹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 65. Л. 65.

В 1880–1890-е гг. на окраине д. Шумиха Краснопольской волости (в 4 верстах к югу от Петрокаменска) в усадьбе К. Я. Николаева нашли приют иноки Галактион, Уар и Паисий⁷⁰.

Севернее Нижнетагильского завода, в двух верстах от д. Лаи, находился скит о. Андроника, а чуть дальше – небольшая женская обитель⁷¹.

К западу от Тагила, в 8 верстах от завода на р. Вые, в келье, построенной среди ельника, обитал старец Иаков (Бурашников)⁷².

Несколько скитов располагалось к юго-западу от Нижнего Тагила, поблизости от Черноисточинска. Около р. Шумихи, за Елевой горой, в 1870-е гг. появилась келья старца Иоанна Яковлева, сыгравшего важную роль в судьбе родоначальника «порфирьевщины» – П. М. Решетникова (учение которого находилось под большим воздействием идей странников)⁷³. В более позднее время в этом же районе было устроено общежительство 18 скитниц во главе с Е. И. Кондратьевой, а неподалеку еще несколько лесных поселений, где проживали одна-две старицы⁷⁴.

В восьми верстах от Черноисточинского завода находился небольшой, но весьма почитаемый старообрядцами (и не только местными) скит, которым во второй половине XIX в. руководил инок Иларию (Горбунов)⁷⁵.

Не угасла жизнь и в одном из старейших скитских центров, сформировавшемся еще в первую половину XVIII в., который находился в урочищах рек Шайтанка, Бушат и Сулём (15–30 верст южнее Висимо-Уткинского и Висимо-Шайтанского заводов)⁷⁶.

В отчете екатеринбургского миссионера за 1895 г. в этом районе показано 10 скитов: (четыре на Сидоровой Горе, в 15 верстах от Висимо-Шайтанского завода; два – по р. Бушату, в 17 верстах; два – по р. Ельняков Лог, в 11 верстах; один – по р. Шайтанке, в 18 верстах; один – по р. Сулёму, в 24 верстах, возглавляемый старцем Пахомием)⁷⁷.

⁷⁰ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 65. Л. 66.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же.

⁷³ В области уральского раскола // ЕЕВ. 1901. № 21. С. 927–931.

⁷⁴ См.: Боровик Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. С. 89.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Кстати, прямо в поселках упомянутых заводов в специально устроенных кельях в это время также проживали старцы: в Висимо-Уткинском – о. Анатолий, в Висимо-Шайтанском – о. Макарий (Сторожев).

⁷⁷ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 65. Л. 66.

В начале XX в. количество выявленных миссионерами скитов выросло до 12, изменилась и их «дислокация»: на берегах Шайтанки располагалось 3 женских скита, в которых проживало 27 скитниц; на Бушате – 2 мужских и 4 женских скита (13 мужчин и юношей и 30 женщин и девушек); на Сулеме – 2 женских скита (3 старицы); на Рассохе – 1 «смешанный» (двое мужчин, три женщины и один мальчик). Всего же по официальным данным только в этом районе насчитывалось 79 обитателей скитов⁷⁸.

Детальное описание двух из этих пустыней было сделано в ходе подготовки ко Всероссийской переписи населения в начале 1897 г.: «Переехав чрез небольшую речку Бушат, мы поднялись на Сидорову гору, отстоящую от В-Шайтанского завода в 20 с лишком верстах. Затем, повернув влево с главной дороги, мы очутились в самом глухом лесу в сугробах снега и с трудом пробирались по весьма узкой дороге. Проехав таким трудным путем около 5–6 верст, мы подъехали к женскому скиту, в котором проживает так называемая матушка Александра. Скит построен так: в довольно большой ограде, обнесенной забором из жердей, построена больших размеров из толстого круглого леса изба с прилегающими к ней большими сенями и с левого бока небольшим прирубом. Вся эта постройка покрыта деревом — «драньем». Внутри этой избы посредине сложена русская печь с плитой. Изба перегорожена несколькими заборками из теса. Сначала входишь в большие сени, затем в прихожую, дальше в большую комнату, передняя стена которой уставлена по полкам старинного письма образами, пред которыми в то время горело несколько лампад; налево кухня и еще одна комнатка. Во всех этих комнатках, или, по-монастырски, кельях, около стен устроены широкие деревянные лавки, заменяющие койки. На полу в кельях постланы половики. В кельях оказалось весьма обиходно и уютно...

Живущих в скиту оказалось больше десяти женщин. Все они уроженки окрестных заводов, сел и деревень. Управляет скитом и считается старшею над скитницами пожилая старушка, так называемая матушка Александра. Кто она и откуда, нам не сообщили. Дряхлые старухи никаким рукоделием не занимаются, а только лишь молятся Богу. Молодые занимаются рукоделием: вяжут чулки и варежки и ткут пояски. Молоденькие девочки учатся читать и петь по крюкам. Живут они подаяннием от богачей старообрядцев

⁷⁸ Состояние раскола в Екатеринбургской епархии в 1902 г. // ЕЕВ. 1903. № 20. С. 611.

Висимо-Шайтанского и Висимо-Уткинского заводов. Хлеба, одежды и других припасов у них всегда довольно. Между прочим, насельницы жаловались на то, что очень часто приходят к ним в скит разные бродяги и нередко разоряют их...

Распростившись с ними, мы направились в другой, мужской скит. Проехав по весьма узкой дороге около двух верст, мы подъехали к этому скиту, ничем почти по наружности не отличавшемуся от первого. Вошедши в большие сени, мы увидели тут несколько ларьков и мешков с мукою и с другими съестными припасами. Тут же стоял верстак и плотничный инструмент. Вошедши в келью, я громко произнес: «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас», но «аминь» не последовал, как я ожидал.

Скит состоит из довольно большей бревенчатой избы, в середине которой сложена русская печь, около печи две большие лавки, на которых отдыхали, должно быть, после обеда два седые старика. Впереди кельи на полках у стены стояло несколько икон, а на полу за печкой разослана была кошма, на которой лежал человек в черном кафтане средних лет с лестовкою на руке.

Как только мы вошли в келью, старики, и в особенности лежавший впереди кельи человек, сильно испугались, заохали и за-вздыхались со слезами на глазах...

Насельников скита оказалось четыре человека: два старика, накрытый старец и девка. Старики без стеснения рассказали, кто они и откуда, старец не пожелал открывать своего имени и фамилии. Спрашиваем старца, как его имя, отвечает: христианин.

— Откуда ты?

— Из града вышняго Иерусалима.

Сколько мы ни уговаривали и ни объясняли старцу безвредность для его религии открыть свое имя и фамилию, ни что не помогло; старец, в конце концов, заплакал навзрыд, а своего имени он открыть не пожелал! Видя непреклонность старца, мы, простившись с ними, пошли из кельи и пригласили проводить нас одного из стариков скита. Надевши на себя пимы и нагольный полушубок, старик вышел за нами в ограду скита. Мы стали просить старика сказать нам как зовут старца и откуда он. Старик, немного подумав, сказал: откуда он, я не знаю, а зовут его отец Климент...»⁷⁹.

Личность старца Климента заслуживает более пристального внимания, чем просто упоминание. Монастырскую «школу» этот

⁷⁹ В области раскола // ЕЕВ. 1901. № 18. С. 808–811.



Спор о вере. Картина Д. Е. Жукова. 1867 г.

человек прошел в урминских скитах, где в 1880-е гг. и был пострижен о. Кастором⁸⁰. Однако вскоре «по идеологическим вопросам» Климент разошелся с остальной братией, покинул Кедровский скит и перебрался в окрестности д. Большие Галашки. Здесь он начал проповедовать, что Антихрист уже воцарился в мире в образе демона Саморы (то есть самовара). Своим последователям он запрещал пить чай, есть картофель и хлеб, печеный «на базарных дрожжах», разводить огонь при помощи спичек, использовать лампы, носить пеструю одежду. В наступившие «последние времена» не следовало записываться в какие-либо гражданские книги и платить подати.

Пропаганда Климентом своего учения потребовала от часовенных принятия контрмер. В январе 1903 г. в Галашках состоялся собор представителей общин близлежащих селений, осудивший Климента и его сторонников: «раз они без собору, греховных ради вин отделились, то они подлежат каноническому извержению»⁸¹.

Вообще можно отметить, что висимские края стали любопытным примером того, что в последней четверти XIX – начале XX вв.

⁸⁰ В области раскола // ЕЕВ. 1901. № 16. С. 738.

⁸¹ Боровик Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. С. 92.



Старообрядческий собор

не только множились «расколы в расколе» (кроме «климентовцев», именно здесь устраивали свои скиты «лаврентьевцы» и «михайловцы»), но и практиковались замечательные нововведения в богослужебную практику. Так, висимский житель М. Огибенин в числе «нововводств» отметил исправление треб «беснующими» монахами Паисием и Филаретом. Паисий, кроме того, еще обзавелся чудотворной иконой, которая помогла ему существенно увеличивать размер подаяний⁸².

Систематизация и анализ собранных нами сведений о скитском движении на Урале во второй половине XIX в. позволяет утверждать, что наиболее значительным скитским центром в это время стала Урминская волость Кунгурского уезда. Следует отметить, что Кедровский скит отца Лаврентия, возможно, был самым известным, но не единственным в округе. Одновременно с ним в урминских лесах находили приют скитницы большой женской обители, основанной матушками Зинаидой и Феодорой в урочище «Черная гора» близ д. Симонята. Рядом с д. Харенки действовало скитское общежитие (с мужским и женским отделениями) под руководством о. Никанора. Близ д. Козьял располагался ста-

⁸² Огибенин М. Обрядность раскольническая. С. 691.

рообрядческий «монастырь, где писали иконы». Около д. Большая Липа нашла приют женская пустынь⁸³. Есть сведения о существовании скитов около д. Тепляки на р. Бизь (мужских и женских).

Недалеко (по местным меркам) до начала 1860-х гг. располагался скит, который возглавлял «евангельский брат» Лаврентия инок-схимник Никита. Кстати, из этой пустыни вышли известные впоследствии уральские скитники Тарасий (в 1870-е гг. – «старший среди скитских старцев»), Иларию (в 1890-е гг. руководивший скитом близ Черноисточинска) и Израиль (возродивший скитскую жизнь под Краснояром, близ Ревды)⁸⁴. Одним из послушников Никиты был и черноризец Геннадий (Беляев), в середине 1850-х гг. перешедший в белокриницкое согласие и ставший в 1857 г. старообрядческим епископом Пермским⁸⁵.

Некоторое представление о масштабах скитского движения в Урминской волости дает довольно необычное происшествие, случившееся в 1857 г. Беглые мастеровые Лысьвенского завода Илья Батуев (он же инок Иона), С. Грибанов и Ф. Мозготин напали на ехавшего по безлюдной дороге заводского служителя П. Свизева. Свизева переодели «во все крестьянское», постригли «пожерjackи» и взяли с собой «спасать душу», пригрозив, в противном случае, лишить жизни. Группа двинулась в урминские леса, а по дороге Иона рассказывал Свизеву, что вокруг урминских деревень в кельях зимой живет около 600, а летом до 300 старообрядцев (весной многие уходили повидаться с родственниками). Средства к пропитанию они получают за счет работы у местных жителей и в виде подаваний. Когда Свизеву удалось бежать, он немедленно сообщил все властям. Администрация отнеслась к информации достаточно серьезно, и в 1858 г. прошло несколько крупных акций по обнаружению скитов. Следствием этого стало то, что «толпа бродяг из кунгурских лесов перешла в Соликамский и Чердынский уезды»⁸⁶.

⁸³ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 2/74-2. Л. 60 об., 68. Информация Кирыкова С. А., Кирыкова Е. В. Запись 1974 г.

⁸⁴ Об этом см.: Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в «Урминских пределах» (страница из истории староверия в Пермской губернии) // Проблемы истории России. Вып. 6. Екатеринбург, 2005. С. 284–294.

⁸⁵ Его биографию см.: Белобородов С. А. «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (из истории Русской Православной Старообрядческой Церкви – белокриницкого согласия) // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 138–140.

⁸⁶ ГАПК. Ф. 12. Оп. 1. Д. 319. Л. 1–9 об. Цит. по: Байдин В.И. Старообрядчество Урала и самодержавие. С. 159.

Что же касается кедровских скитников, то они, вероятно, довольно спокойно пережили «выгонку» конца 1850-х гг. Серьезные неприятности настигли их лишь в 1862 г. Скит был обнаружен, а находившиеся там в это время 13 иноков арестованы (правда, по дороге в Кунгур четверым из них удалось бежать). Пойманных же после недолгого разбирательства этапировали «по месту рождения»⁸⁷. Именно с этого времени из среды скитников выделился отец Нифонт (позже один из идеологов урало-сибирского старообрядчества), принявший на себя управление обителью⁸⁸.

После этого скитники около 20 лет жили более или менее спокойно. Но в 1881 г. произошло событие, резко изменившую их жизнь. Полицейский урядник Иванов случайно наткнулся на одно из «филиальных отделений» скита о. Нифонта близ д. Симонята и арестовал семерых старцев. Примечательно, что сбежавшиеся крестьяне сначала пытались силой отбить арестованных, потом предприняли попытку подкупа, но уряднику все же удалось благополучно доставить всех иноков в волость⁸⁹. Вскоре после этого братия скита во главе с Нифонтом приняли решение перебраться в Западную Сибирь на заимку купцов Калмыковых близ д. Звездочетово Ялуторовского уезда.

Идею о переезде в безопасные места подал евангельский брат Нифонта черноризец Иеремия, который, вероятно, уже до того пользовался покровительством Калмыковых. Имя этого черноризца упоминается в сочинении о. Нифонта в ряду других «малого чина мнихов», проживавших в Кедровском скиту о. Лаврентия в 1860-е гг. Впоследствии авторитет о. Иеремии заметно вырос: его подпись стоит под решениями Веселогорского собора 1872 г. и Екатеринбургского собора 1873 г., известно, что он участвовал в работе соборов 1884 и 1887 гг. Весьма нелестная характеристика этому человеку дана в рассказе о Екатеринбургском соборе 1884 г. После фразы о том, что «отец Еремей старался располагать и убеждать всех и каждого, дабы изъявляли непрекословное желание [искать священство]», анонимный автор сделал примечание, касавшееся несамостоятельности суждений Иеремии: «Видь черноризца, побежденного чувством многоковарного человекоугодия, всеми мерами тщавшегося внушить каждому, чего желают оныя сильные капиталисты»⁹⁰.

⁸⁷ Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. М., 1904. С. 54.

⁸⁸ Нифонт. Родословие часовенного согласия // ДЛ-1. С. 90.

⁸⁹ Пругавин А. С. Старообрядчество во второй половине XIX в. С. 55–56.

⁹⁰ ДЛ-1. С. 345.

Не исключено, что дополнительной причиной переезда кедровских скитников стало то, что в последней четверти XIX в. монахи часовенного согласия уже не были монопольными властителями душ местных крестьян. С этого времени край все настойчивее начинают осваивать сторонники белокрыницкой иерархии («австрийцы»).

Однако, очевидно, что вместе с Нифонтом ушли далеко не все старцы и старицы. Скитская жизнь в урминских пределах продолжалась и после переезда основной части скитян под Ялуторовск на заимку братьев Калмаковых. Женскую обитель возглавила матушка Акинфа (в мирской жизни бывшая супруга Нифонта), мужским скитом руководили о. Кастор (Кирилл) (в 1870-е – начале 1880-х гг.) и о. Виссарион (Венедикт Григорьевич) (до 1890-х гг.).

Интересные подробности из жизни о. Кастора рассказала его свойственница, черноисточинская старообрядка М. П. Гусева. «У первого мужа дедушка был накрытый. Был Кирилл, стал Кастор. Жил по р. Сулему, к Кунгуру ближе. Последние годы скрывался от людей. Келья маленькая, только на коленях стоять можно, сам в земле вырыл. У него был послушник Григорий, который ему помогал⁹¹. [Кастор] знал, когда помирать будет, за людьми послал. Ему было 97 лет.

Вериги носил: цепь намертво закована на теле. Тридцать лет в бане не мылся. Только мытье, что дождик. В Великое говенье⁹², в среду и пятницу совсем не ел, в другие дни – по одному разу»⁹³.

О другой стороне жизни и деятельности инок Кастора упоминал в одной из своих ранних работ Н. Н. Покровский⁹⁴. Еще в начале 1970-х гг. новосибирские археографы получили в свое распоряжение несколько старообрядческих рукописей, содержащих, помимо прочего, сочинение о. Кастора, «О священной епархии христианской и пустынных жителей», написанное в середине 1860-х гг.⁹⁵

Интерес о. Кастора – книжника к истории старообрядчества подтверждает запись на сборнике, составленном невянским на-

⁹¹ На рукописной Псалтыри, хранящейся в ЛАИ УрФУ (VII. 130р/736), соседствуют владельческие записи о. Кастора и Григория Рассадникова, который, возможно, и был тем самым «послушником».

⁹² То есть в Великий пост – 7 недель до Пасхи (48 дней).

⁹³ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 2/74-2. Л. 29–29 об. Информация Гусевой М. П., 1904 г. р. Запись 1974 г.

⁹⁴ См.: Покровский Н. Н. Новые сведения о крестьянской старообрядческой литературе Урала и Сибири XVIII в. // ТОДРЛ. Т. 30. Л., 1976. С. 168, 180–181.

⁹⁵ Собр. ИИ СО РАН. № 9/71. Л. 101–102 об.; № 1/72. Л. 20–23; № 1/73. Л. 25–41.

четчиком С. Л. Горбуновым, содержащем ответы о. Нифонта на вопросы «австрийского» инок Феофилакта, сочинения о митрополите Амвросии, соборные постановления Иргизских монастырей 1784 и 1805 гг. На переплетном листе, рукой составителя, отмечено, что книга предназначена именно Кастору: «Честнейшему во иноцех отцу Кастору, кланяюсь низиящий поклон, и требую от Вашея святыни прощение, и благословение, и святых молитв...»⁹⁶.

Достаточно яркое представление об урминских скитах того времени дают воспоминания Д. С. Колегова, который в юном возрасте проживал здесь в 1883–1885 гг. «Дошли до назначенных приделов и прибыли в деревню Кедровку Урминской волости Кунгурского уезда. Тут сначала нам говорили, что никаких старцев у них нет, и что даже про них будто и не слыхали и только, истомивши нас в работе две недели, свели родительницу и сестру к матери Акинфе, а меня к отцу Виссариону (в то время он был Венедикт Григорьевич). Вели меня верст 15 лесом, а версты три дорога была деревянная, с колоды на колоду так, что полесовщик, пройдя через нашу дорогу, может не заметить. У самой же кельи и вовсе дороги не было, одна чаща лесная. Жили мы около шести человек; женский пол к нам не пускали. Тут жил я два года, привык к службе Божией и научился петь по крюкам и писать певческие книги и каноны. Соблазнов никаких у старцев тогда не было»⁹⁷.

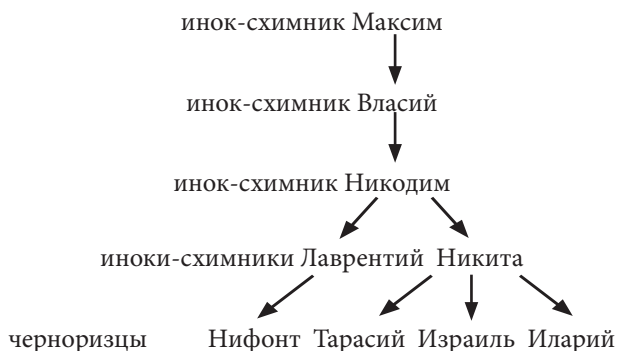
Несколько позже урминского центра активизировалась скитская жизнь в Ревдинской волости. В последней четверти XIX в. верстах в 40 к югу от села Красноярского, на берегу р. Нязи близ впадения в нее речки Кенчурки, возник скит о. Израиля. Имя этого человека неоднократно упоминалось в миссионерских отчетах, но достоверных сведений о нем так никто и не сообщал. Вместе с тем нужно признать, что в 1880-е гг. о. Израиль, без сомнения, был одним из духовных лидеров старообрядцев не только в Ревдинской волости, но и на всем горнозаводском Урале.

Не случайно о нем говорится в «Родословии часовенного согласия», составленном о. Нифонтом, в шестой главе, где автор выстраивает иноческую линию передачи древнего благочестия, существовавшую на Урале⁹⁸:

⁹⁶ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. Невьянское (VI) собр. 15р/346.

⁹⁷ Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 19. С. 574.

⁹⁸ Нифонт. Родословие часовенного согласия // ДЛ-1. С. 89–91.



Известно, что упомянутый в «Родословии...» инок Никита возглавлял один из скитов, находившихся в «Урминских пределах»⁹⁹. Следовательно, именно там (в кунгурских лесах) начал свою скитскую жизнь его послушник Израиль. Позже он обитал в небезызвестном Кедровском скиту, где в 1862 г. был первый (и единственный) раз арестован властями «за бродяжничество».

Израиль и еще 12 человек, пойманные вместе с ним, проживали в двух скитах (девять мужчин – в одном, а четыре женщины – в другом, отстоявшем от первого на расстоянии одной версты). «Израиль пользовался большим влиянием среди беспоповцев Урминской волости, особенно же в деревнях Кедровке и Тепляки»¹⁰⁰. Из Кунгура, куда доставили скитников, они были отправлены по этапу на места рождения. Израиль и еще один инок, Елисей, «были отпущены на поруки богатого купца Аксенова»¹⁰¹. Если к этому добавить, что купец 2-й гильдии Т. М. Аксенов был одним из «столпов раскола» в Нижнетагильском заводе, то следует признать, что более «нежного» наказания для о. Израйла невозможно было придумать.

Неизвестно, сколько времени о. Израиль провел в Нижнем Тагиле. Думается, что не очень долго. Вероятно, довольно скоро он покинул гостеприимный кров Аксенова и вновь отправился в скиты. Не исключено, что уже тогда Израиль обратил свое

⁹⁹ См.: Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в «Урминских пределах». С. 287.

¹⁰⁰ Пругавин А. С. Старообрядчество. С. 54.

¹⁰¹ Там же. С. 50.

внимание на безлюдный район, расположенный на самом юге Ревдинской волости. Однако постоянно на берегу р. Нязи (близ впадения в нее речки Кенчурки) он стал проживать с начала 1880-х гг. Здесь Израиль основал пустынь, которая вскоре стала весьма популярна среди старообрядцев Урала.

На первых порах единственным поселением, расположенным в пяти верстах от скита, было охотничье зимовье ревдинского старообрядца А. Л. Коменова. Но уже в 1880-е гг. на месте зимовья появилась небольшая деревушка, получившая название Кенчурка.

Наиболее ранее упоминание об этом ските мы обнаружили в мемуарах Д. С. Колегова, который сообщал, что в 1885 г. «по дороге [домой] через Ревдинский завод заходил к отцу Израилю в пустыню на реке Нязе и прогостил тут две недели. Обитель обширная, братии много, на службу созывали колоколом коровым, за трапезу тоже, во время трапезы полагалось чтение»¹⁰².

Скорее всего, о. Израиль (уже очень немолодой человек) большую часть времени проводил в скиту. Однако в особых случаях он покидал обитель. Так, например, его имя зафиксировано в постановлении старообрядческого собора, состоявшегося в Екатеринбурге 11 января 1887 г.¹⁰³ Скончался о. Израиль в 1898 г. (память 11 июня)¹⁰⁴. Похоронен он близ Кенчурки, рядом с могилами других скитников – о. Иоанна и о. Анатолия¹⁰⁵. Кстати, последний из упомянутых также весьма заметная личность в истории уральского староверия второй половины XIX в. Отец Анатолий «десятки лет исправлял требы в Висимо-Уткинском заводе и в д. Малые Галашки. А когда достиг глубокой старости и при том потерял зрение, пожелал в скит к о. Израилю, где и помер в 1896 г.»¹⁰⁶

После кончины игумена Израиля скит, созданный им, продолжал существовать. По описанию, составленному миссионером в начале XX в., «не менее [чем могилы на Веселых горах] известен у старообрядцев и скит о. Израиля, получивший свое название от проживавшего здесь несколько лет тому назад старца. Скит этот

¹⁰² Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 19. С. 575.

¹⁰³ ДЛ-1. С. 352.

¹⁰⁴ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 276р/5682.

¹⁰⁵ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 46/78. Л. 12 об. Информация Юман Т. Н., 1898 г. р. Запись 1978 г.

¹⁰⁶ Огибенин М. Обрядность раскольническая. С. 691.

представляет из себя поселок домов в 10, находящихся в глуши лесов на берегах р. Нязи. Насколько глуха эта местность, можно судить уже по тому, что доселе никто не может точно сказать, в каком уезде находится скит. Одни говорят, что он находится в Ревдинской заводской даче, значит в Екатеринбургском уезде, другие же утверждают, что он принадлежит к Нязе-Петровской даче, значит в Красноуфимском уезде. Но так или иначе прискорбно то, что жители Верхне-Уфалейского завода, занимаясь близ означенного скита приготовлением угля и его перевозкой в завод, имеют общение с его насельниками, бывая у них на молитвенных собраниях и беседах. А все это способствует укреплению старообрядческих заблуждений в заводском населении!»¹⁰⁷

Вероятно, вскоре после основания мужской обители, неподалеку возник и женский старообрядческий скит. Со временем женская обитель стала весьма многолюдной и прекрасно обустроенной. По воспоминаниям жителей Кенчурки, она находилась в трех верстах от деревни на берегу Нязи. Монастырь окружал высокий забор, за которым находились жилые и хозяйственные постройки, деревянная часовня¹⁰⁸.

Завершить обзор наиболее значимых скитских центрах горно-заводского Урала второй половины XIX – начала XX в. хотелось бы рассказом о Сунгульских скитах, тем более что их история получила дальнейшее развитие в более позднее время.

После того как мужской скит на одном из островов оз. Сунгуль окончательно распался, хранителем скитских традиций некоторое время оставался один лишь о. Макарий (Митрин). Для него это было достаточно просто, поскольку формально он числился единоверцем. Макарий поселился неподалеку от прежнего скита (но уже на берегу озера), где выстроил дом-крепость. Однако в 1862 г. власти узнали, что Митрин вновь «уклонился в раскол». Каслинский становой пристав Кайзенрейх несколько раз проводил в обители обыски, конфисковывал книги и даже «делал распоряжения» о закрытии скита, но все было тщетно¹⁰⁹. В ответ на это Митрин вновь переселился на остров, где с единомышленниками поставил четыре избышки. Власти еще несколько раз пытались найти на о. Макария управу. Наконец, в 1884 г.

¹⁰⁷ Состояние расколо-сектанства в епархии и деятельность миссии в 1903 г. // ЕЕВ. 1904. № 22. С. 630.

¹⁰⁸ См.: Белобородов С. А. Старообрядческие скиты в Ревдинской волости. С. 40.

¹⁰⁹ См.: Свистунов В. М. История Каслинского завода 1745–1900. Челябинск, 1997. С. 201.

затянувшееся дело закончилось его полным оправданием и снятием всех обвинений¹¹⁰.

В конце 1850-х гг. в окрестностях Каслинского завода появились «огневские девки» (жительницы с. Огневского, расположенного в 25 верстах к востоку от Каслей). Однажды ночью, заблудившись в лесу, к их избушке вышла православная жительница завода, «и они всячески старались совратить ее в раскол, [но] когда та решительно отказалась, оставили ее в покое». Каслинские священники, руководствуясь буквой закона (консistorский указ от 30.12.1861 г.), пытались раскольниц увещевать, но безуспешно. Всего же в этом скиту в начале 1860-х гг. проживало не менее шести старообрядок: Васса Егорова Первушина, Надежда Осипова Ляпухина, Феодосия Яковлева Первушина, Марфа Михеева Онуфриева, Марья Никитина Шахова, Ксения Яковлева Первушина¹¹¹. Скорее всего, не прерывалась скитская традиция в этом районе и в 1870–1880-е гг.

В конце 1880-х гг. в самом Каслинском заводе устроил скит «семейного типа» старец Никон (Корякин), поселившийся здесь с женой и дочерью. Нам удалось восстановить отдельные этапы биографии этого интересного человека. Впервые о нем упоминал в своих донесениях и отчетах каслинский миссионер о. Николай Смирнов. Так, в 1864 г. он утверждал, что замеченный «в бродяжничестве и скитничестве» крестьянин Никита Корякин скрылся из своего дома «в Урал, на гору Юрму, с женой и дочерью, где дочь училась и грамоте»¹¹².

Действительно существующая гора Юрма (высотой более 1000 м) находится на северной оконечности Таганайского хребта, на границе Пермской и Оренбургской губерний (в 20 км к западу от нынешнего г. Карабаша). Это труднодоступное место еще с конца XVIII в. было облюбовано староверами, устроившими здесь несколько скитских поселений. Нам неизвестно, какие причины побудили Корякина вернуться в конце 1880-х гг. на родину. По данным 1895 г., приведенным в отчете екатеринбургского окружного миссионера, «лжеинок Никон (он же Никита Корякин), лет 60, имеет [в Каслинском заводе] собственный каменный

¹¹⁰ См.: Боровик Ю. В. Последние из скитян (к истории Сунгульского старообрядческого мужского пустынножительства) // Урал в зеркале тысячелетий : в 2-х кн. Кн. 2. Екатеринбург, 2009. С. 94.

¹¹¹ ГАСО. Ф. 6. Оп. 2. Д. 594. Л. 4.

¹¹² Там же. Л. 6.

дом и достаточные средства к жизни; у него проживают несколько девиц-раскольниц»¹¹³, а наставницей у них была прошедшая скитскую «школу» дочь Корякина¹¹⁴.

«Кроме этого в Каслях при молитвенном доме часовенного согласия незаметно приютился маленький деревянный корпус, в котором живут, будто бы, две-три старухи. При личном разговоре с часовенным старостой относительно назначения этой постройки, последний сказал мне, что это квартира для приезжающих по личным делам к Беленькову (екатеринбургский купец, попечитель местной часовни. – С. Б., Ю. Б.). Справедливость ответа подлежит большому сомнению»¹¹⁵.

Этот же источник сообщает: «На озере Сунгуле, верстах в 10 от Каслей, доживают свой век дряхлые остатки когда-то значительного раскольнического скита часовенного согласия... Скит теперь не велик: и десятка не насчитается живущих в нем. А было время – да только давно оно миновало, – когда эта обитель видела лучшие дни. Десятками считалось в ней братий. Широкой волной лились подаянья на нужды скита и с тихого Дона, с Москвы и с дальней богатой Сибири. Но времена изменились. “Древнее благочестие” в миру оскудело. Ослаб и прилив подаянья. И скит умалился, упал. По рассказам, – за истинность которых я не ручаюсь, – этому скиту суждено было играть некоторую роль в истории местной церкви.

Так, при сооружении в Каслях единоверческой Успенской церкви, двое скитских старцев обратились в единоверие, и один из них состоял будто бы даже священником при ней. Скит существует в настоящее время добротными даяниями собратий по вере. Скитники не бывают теперь в заводе за сбором милостыни (им провизия доставляется в скит), но в недавнее прошлое подобный путешествия за ними водились, причем за подаянием они обращались и в дома православных обывателей. Скит этот в глазах общества не имеет теперь никакого значения»¹¹⁶.

Приведенная выдержка из отчета каслинского миссионера, казалось бы, однозначно свидетельствовала о полном упадке Сунгульских скитов. Однако православный священник даже не

¹¹³ ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 51.

¹¹⁴ ДЛ-1. С. 664.

¹¹⁵ *Архангельский А. О расколе в округе Каслинского миссионерского комитета // ЕЕВ. 1901. № 1–2. С. 43.*

¹¹⁶ Там же. С. 42.

догадывался, что в это же время началось их возрождение, правда, уже как женских.

Подытоживая сказанное выше, обозначим ряд ключевых моментов развития скитского движения на горнозаводском Урале во второй половине XIX – начале XX в.:

1. Несмотря на предпринятые властями в 1830–1840-е гг. усилия по уничтожению скитов и очевидные успехи на этом поприще, скитская жизнь продолжалась на протяжении всего рассматриваемого периода.

2. С середины XIX в. крупных скитских центров, подобных шарташскому или краснойярскому, не возникало, но общее количество небольших старообрядческих пустыней даже увеличилось.

3. Наибольшим авторитетом пользовались скиты в Урминских пределах (то есть расположенных за условной границей горнозаводского Урала). Именно здесь «скитскую школу» прошли многие старцы и старицы, возродившие традиции пустынножительства на Урале в последней четверти XIX в. (Тарасий, Иларий, Израиль, Климент и др.).

4. Между скитниками и староверами, живущими «в миру» по-прежнему существовала устойчивая связь и взаимовыгодные отношения (первые занимались удовлетворением духовных потребностей мирян, вторые – обеспечивали их материально).

5. Процессы, происходившие в среде староверов (распад старообрядческих обществ, значительное повышение роли наставников, разногласия между ними и т. п.), объективно привели к тому, что авторитет скитских старцев понизился с «регионального» уровня до «районного». Даже те скитники, которые были известны на всем Урале (Нифонт, Иларий, Израиль, Кастор, Уар, Антоний) на соборах, имевших общеуральское значение, выступали «на вторых ролях».

6. Во второй половине XIX в. положение уральских скитников на условной «иерархической лестнице» заметно снижается: больше не появляется иноков-схимников и даже иноков. Все старцы именуются черноризцами.

7. Благодаря деятельности миссионеров и «благожелателей» из числа единоверцев, все чаще становятся достоянием гласности факты неблагочестивой жизни некоторых старообрядческих монахов, что, конечно же, не способствует росту авторитета скитников вообще.

Святые места

Посещение святых мест не являлось для уральских старообрядцев обязательным элементом общинного уклада, но, несомненно, было важным для их самосознания. Объектами для поклонения староверов на горнозаводском Урале были либо некоторые крупные скиты, о которых говорилось ранее, либо захоронения (чаще всего скитских старцев и стариц; значительно реже – беглых священников).

Паломничество «на могилки» давало возможность приобщиться к благодатной традиции, ощутить организационное единство общества, увидеть и послушать старообрядческих авторитетов, очистить душу от греховных помыслов, а в некоторых случаях получить и телесное исцеление. Не менее важен был и другой аспект вопроса, подчеркнутый миссионерами:

«В среде русских раскольников существует с давних пор сильное и вполне понятное в их положении желание иметь своих святых угодников и мощи раскольниковских святых, чтобы не казаться церковью безблагодатной»¹¹⁷.

Учитывая все вышеперечисленное, мы сочли необходимым остановиться на этой теме особо. При структурировании собранного материала стало очевидным, что каждое из наиболее почитаемых святых мест, несмотря на то, что многие из них имели общепураальское (а иногда и более широкое значение), «курировалось» тем или иным старообрядческим обществом. Это обстоятельство и определило логику нашего изложения.



Кузнецов В. А. Канун. 1909 г.

¹¹⁷ С.Г.У. В области раскола // ЕЕВ. 1901. № 15. С. 669.

§ 3. Святые места Нижнетагильского объединения старообрядцев

Бесспорно, самым важным («главнейшим») святым местом округа считалась могила беглого иеромонаха Иова¹¹⁸ в Нижнетагильском заводском поселке. Есть основания предполагать, что эта могила почиталась тагильскими старообрядцами уже с середины XVIII в. Местные власти (светские и духовные), которые, без сомнения, об этом знали, не обращали на действия староверов никакого внимания. Так продолжалось до середины 1830-х гг.

В ноябре месяце 1835 г. архиепископ Пермский Аркадий (Федоров) донес Св. Синоду, что «раскольники Тагильского завода с давнего времени почитают за праведника умершего беглого попа их Иова... Память его они совершают 29 мая, собираясь на могилу "из окрестных мест во множестве и служа панихиды; некоторые же берут с могилы его землю и пьют ее с водою, в чаянии от того получить укрепление здоровья и исцеление от недугов, разглашая, что Иов исцеляет недужных, приходящих к нему с верою на поклонение"»¹¹⁹.

Синод, заслушав сообщение Аркадия, предписал «разведать секретным образом: о происхождении попа Иова, о его образе жизни и смерти, о месте его погребения, о том, не устроено ли над его могилою чего-либо, когда и кем; с какого времени особенно началось на могилу его стечение народа и насколько многочисленно бывает такое стечение».

В апреле 1836 г. запрошенные сведения были собраны нижнетагильским протоиереем Кирилловым и отправлены в Петербург. Кроме биографических данных об Иове, протоиерей сообщал, что около первой могилы позже были погребены еще три старообрядческих священника (два Петра и Архипп¹²⁰). Над захоронениями как Иова, так и других попов, были устроены деревянные «голубчики» с прикрепленными к восточным концам деревянными крестами, на которых написано распятие и вмонтированы киотики, вмещающие несколько икон; к западному концу голбчика у моги-

¹¹⁸ О нем см.: ДЛ-1. С. 626. Комментарий В. И. Байдина и А. Т. Шашкова.

¹¹⁹ С.Г.У. В области раскола. С. 670.

¹²⁰ Петр Никифорович, «рукоположен грузинским епископом», исправлен в Нижнем Тагиле священноиноком Феофилактом в 1770-е гг.

Петр Федорович, «российского епископа хиротонии», появился в Нижнем Тагиле около 1798 г. Скончался в начале XIX в.

Архип Семенович служил у тагильских старообрядцев в 1823–1835 гг.

лы Иова приделан аналой. Верх этого голбчика в прежние годы не был закрыт досками, чтобы можно было брать с могилы землю и уносить в свои дома как святыню, лечащую от болезней. Правда, позже верх голбчика был заколочен досками.

Все четыре голбчика находились внутри деревянной часовни, имевшей в длину и ширину около 4 сажень. Стечение народа на могилу Иова началось «со времен незапамятных и едва ли не с первых годов после его смерти; оно увеличивалось постепенно, по мере умножения поселявшихся здесь раскольников. Главное стечение народа бывает ежегодно 29 мая, в день, который раскольники по преимуществу посвящают памяти Иова, и в который в прежние годы попы их совершали из главной их часовни (Троицкой) на могилу Иова крестный ход и служили здесь панихиду... Раскольники в день 29 мая с утра до вечера толпа за толпою стекались к часовне Иовлевой для моления; а грамотные из них обоего пола, с книжками в руках, каждый сам по себе, пели в полголоса заупокойный по Иове канон. Таким образом, в течение одного этого дня на могиле его посетителей бывало не менее 3000 человек (в том числе не одних тагильских, но и смежного Выйского завода раскольников, свободных от постоянных заводских работ, особенно женщин, а также приезжающих и приходящих на праздник этот во множестве из всех окрестных и даже Екатеринбургских заводов. Такое стечение раскольников не ограничивалось одним этим днем, но начиналось дня за два до сего числа и продолжалось несколько дней и после, хотя и в меньшей степени. К могиле Иова, как в этот день, так и во всякое другое время привозили раскольники своих больных, в надежде испросить им свыше, чрез ходатайство Иова, исцеление, хотя и не скоро. Кроме того, в прежние годы во время летней засухи или других общественных бедствий раскольнические попы совершали на могиле Иова крестные ходы и служили на ней молебны. Поминовение по Иове совершалось еще 4 сентября, но немногими и уже не с такою торжественностью. По преданию, 4-е сентября было днем его смерти.

Что же касается главного поминовения в 29-е число месяца мая, когда св. Церковью совершается память Иоанна Юродивого, Устюжского Чудотворца, то основание для такого поминовения, по сохранившемуся между раскольниками преданию, заключается в мирском имени Иова»¹²¹.

¹²¹ С.Г.У. В области раскола. С. 672–674.

Получив эту информацию и «усмотрев в действиях раскольников воспрещенное законом внешнее оказательство их раскольнических убеждений», Синод просил руководство МВД «обратить на действия раскольников начальственное внимание» и отреагировать как можно оперативнее. Однако пока шла переписка между высшими инстанциями, инициативу проявил управляющий Нижнетагильским заводом Д. В. Белов, известный своим неприязненным отношением к староверам. Исполняя предписание начальства использовать для противодействия старообрядцам меры «кроткие и действенные», он приказал устроить неподалеку от могилы свалку нечистот.

А еще через полгода произошло событие, взволновавшее не только тагильскую общину старообрядцев, но и местные власти и заставившее уральских чиновников без указания начальства обратить внимание на староверов.

В ночь на 23 октября 1836 г. могила Иова была кем-то разрыта и снова зарыта. Тагильский исправник провел энергичное расследование, попутно запросив у конторы Нижнетагильских заводов информацию, в каком году умер Иов, под чьим присмотром находится кладбище, на котором он похоронен, в каком году и с чьего разрешения построена на кладбище часовня. Кроме того, исправник отправил людей по всему заводскому округу для производства розыска, не окажется ли где-нибудь свежих могил.

Главная контора Нижнетагильских заводов не замедлила ответить: «1) раскольнический поп Иов, как показал раскольнический старшина Савва Красильников, умер около ста лет тому назад; 2) кладбище, на котором похоронено тело Иова, находилось под присмотром раскольнических старшин, крепостных крестьян Тагильского завода: Саввы Красильникова, Родиона Сыроедина и кушвинского купца, проживающего в Тагиле, Петра Чеусова, 3) относительно того, когда и с какого разрешения на кладбище построена часовня, контора ответить не может, так как никто из старожилов этого, по давности времени, не помнит, но контора полагает, что часовня построена в давнее время на общественную сумму раскольников, 4) розыскание относительно свежих могил учинено старательно, но таковых не оказалось, 5) благонадежный караул к могиле Иова приставлен»¹²².

Попытка вновь раскопать могилу и освидетельствовать состояние останков не состоялась, так как исправник не решился на

¹²² С.Г.У. В области раскола. С. 675–676.

это «в виду волнений среди раскольников и ропота, начавшихся при одном предположении об этом разрытии». Итогом дела стало очередное предписание исправнику «1) немедленно объявить с подпискою всем старообрядческим старшинам, что правительство запрещает собираться на могилу Иова толпами, к явному соблазну других; 2) потом пред 29 мая и 4 сентября, когда совершаются общие поминовения, вновь подтвердить им это запрещение с приличными увещаниями, 3) всевозможно затруднять стечение народа при содействии управляющих заводами, 4) какой же успех будут иметь все эти меры, о том донести»¹²³.

И действительно, в течение нескольких лет на могиле Иова собиралось значительно меньшее число молящихся (300–500 человек, в основном женщин). В середине XIX в. наиболее активными «посетителями» могилы стали тагильские единоверцы. «На первых порах, по открытии единоверия, из Нижнетагильской единоверческой церкви совершались крестные ходы на кладбище, где был похоронен Иов. Впоследствии единоверцы, приглашая священников на могилы своих родственников для служения панихид, включали в свои помянники и имя Иова. Бывали случаи, что единоверческие священники по просьбе своих прихожан в день 29 мая совершали панихиды и при могиле Иова»¹²⁴.

Завершая рассказ об этом святом для старообрядцев месте, необходимо упомянуть о попытке дискредитации личности Иова в глазах староверов, предпринятой священнослужителями официальной церкви в конце 1830-х – начале 1840-х гг. Тагильские священники стали распускать слухи о том, что инок вовсе не был старообрядцем, а «был послан в здешнюю страну самим правительством – с целью обратить раскольников на путь истины»¹²⁵. Однако подобная деятельность миссионеров не привела к ожидаемым результатам.

С 1860-х гг. старообрядцы возобновляют массовые паломничества на могилу Иова. Причем число собиравшихся здесь 27–29 мая людей доходило до 2 000¹²⁶. Этот факт позволил миссионерам утверждать, что прах Иова по-прежнему находится в могиле (иначе бы староверы сюда не ходили). Но, на наш взгляд, это пред-

¹²³ Там же. С. 677.

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола. С. 6, 178.

¹²⁶ Извлечение из отчета Екатеринбургского епархиального миссионера за 1899 г. // ЕЕВ. 1900. № 18. С. 441.

положение слишком оптимистично. Приведем некоторые доводы против него.

Во-первых, благодаря своим информаторам в разных властных структурах, староверы наверняка имели представление о готовящихся акциях, связанных с могилой Иова (в любом случае их должен был насторожить интерес к ней со стороны местного духовенства, открыто собиравшего сведения).

Во-вторых, весьма показательным представляется поведение старообрядческих старшин 1830–1840-х гг., допустивших, что святое место фактически без боя перешло к единоверцам (что легко объяснить, если предположить, что лидеры староверов отлично знали об отсутствии мощей в захоронении).

В-третьих, при этом по инициативе тех же старшин старообрядцы Тагила не позволили эксгумировать прах Иова (а зачем им скандал и новое расследование?).

В-четвертых, рост числа паломников-старообрядцев на могилу произошел лишь во второй половине XIX в., то есть когда с момента возможного перезахоронения останков Иова прошло около 30 лет (сменилось поколение).

В-пятых, посещение старой могилы паломниками приносило значительные доходы тагильским часовням и их наставникам («так как всякий приходящий считает своею непременно обязанностью спустить в кружку посильную лепту, а также купить свечку и поставить на могилу»).

Закончилась история одного из самых почитаемых уральскими староверами места уже в советское время, когда территория старого кладбища потребовалась для расширения производственных площадей промышленного предприятия. Однако не исключено, что настоящее захоронение Иова по-прежнему существует, вот только вряд ли кто может теперь указать, где оно находится.

Кроме могилы Иова, на нижнетагильском старообрядческом кладбище сохранялись и почитались захоронения черноризцев Геннадия и Иоасафа, а также черноризиц Манефы, Серафимы, Софии, Екатерины, Платониды¹²⁷.

Выйский завод. Еще об одном святом для тагильских староверов месте упоминал в своей работе, написанной в 1850-е гг., архимандрит Палладий. По сведениям, полученным от местных священников, в то время особым почитанием пользовалась моги-

¹²⁷ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 275р/5681. Л. 2.

ла инок Виталия на старом кладбище Выйского завода¹²⁸. Однако в последней четверти XIX в. об этой святыне уже не сообщается ни в одном из миссионерских донесений. Напротив, о могиле о. Гурия, похороненного на правом берегу Выйского пруда (между речками Черемшанкой и Кедровкой), и о многолюдных молениях, которые ежегодно проходили там, еще в 1980-е гг. помнили старожилы.

Лайский завод. Здешние старообрядцы (вместе со староверами Лайских деревень) ежегодно ходили помолиться на могилах инок-схимника Германа и черноризца Мельхиседека¹²⁹.

Черноисточинский завод. По материалам, которые собрали миссионеры, в середине XVIII в. в поселке Черноисточинского завода проживал старообрядческий инок Георгий¹³⁰. Он скончался в конце 1750-х гг. (память 23 апреля), но его могила на местном кладбище, по словам православных священников, и на рубеже XIX–XX вв. являлась «чтимым местом»¹³¹. Неподалеку от Черноисточинска, на горе Молчанихе, было известно захоронение старца Варлаама¹³². На Иванов день (23 июня) черноисточинские староверы собирались также на могиле черноризца Ипатия, находившейся в окрестностях завода¹³³. 21 мая посещали могилу инок Никодима (в 8 км к югу от поселка, по дороге на Веселые горы)¹³⁴.

§ 4. Святые места Екатеринбургского объединения старообрядцев

Первые упоминания о святом месте, известном, как «могила священника Симеона, который в Тобольске замучен», были обнаружены нами в опубликованных документах из архива С. Д. Нечаева. Среди собранного им обширного материала особый интерес для нас представляют «Заметки о раскольничьих скитах в Пермской губернии», составленные по поручению Нечаева бывшим

¹²⁸ Палладий (Пьянков). Обзорение Пермского раскола. С. 178.

¹²⁹ Там же.

¹³⁰ Варушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1867. Ч.1. С. 285.

¹³¹ Извлечение из отчета Екатеринбургского епархиального миссионера за 1899 г. С. 441.

¹³² Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 10/77. Л. 11.

¹³³ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 275р/5681. Л. 2.

¹³⁴ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 2/74-2. Л. 27 об., 49 об. Информация Матвеевой Е. Н., 1891 г. р. Запись 1974 г.

старообрядцем В. П. Клюквиным в 1827 г. Этот прекрасно информированный человек раздел своей работы, озаглавленный «О мощах раскольниковских», начал с упоминания именно о могиле о. Симеона в Шарташском селении¹³⁵.

В первой главе монографии подробно говорилось о том, что старообрядческий священник Семеон Васильевич Ключарев (1697–1757) – одна из наиболее значительных фигур в истории уральского староверия второй четверти XVIII в. Поэтому совсем не удивительно, что после трагической кончины о. Симеона в Тобольской тюрьме его прах был перенесен старообрядцами на шарташское кладбище (от Тобольска более 600 верст), и вплоть до XX в. эта могила была местом поклонения староверов (на Троицкой неделе)¹³⁶. Как и могила о. Тарасия, в день памяти которого (23 июня) на кладбище Шарташа ежегодно служили молебны.

Вероятнее всего, это тот самый человек, которого арестовывали на Нижнетагильском заводе в 1764 г. Тогда на допросах выяснилось, что был он сыном бобыля В. М. Калашникова. В 23-летнем возрасте ушел из Екатеринбурга «спасаться в леса». Первоначально Тарасий около 5 лет жил в келье о. Никодима на берегу Черноисточинского пруда. Потом перебрался в окрестности Нижнего Тагила, где в 18 верстах от завода на речке Полуденной был небольшой скит «смешанного типа» из двух келий. Здесь Тарасий, по его словам, провел около 15 лет. После ареста и допросов инок был передан на поруки пятерым жителям Шарташа, поручившимся, что он действительно сын своего отца, и с того времени постоянно жил в селении. В конце 1760-х гг. его имя всплывало в ходе следствия об организации массовых побегов из Тобольска старообрядцев – переселенцев из Польши, но тогда, судя по всему, Тарасий избежал поимки¹³⁷.

Судьба этого святого места в новейшее время оказалось весьма непростой. По воспоминаниям шарташских старообрядцев, в 1990-е гг. (то есть когда Шарташ активно осваивался дачниками из Свердловска), поклониться праху С. И. Ключарева приехали не-

¹³⁵ Из архива С. Д. Нечаева. Заметки В. П. Клюквина о раскольниковских скитах в Пермской губернии // Брат. слово. 1893. № 8. С. 614.

¹³⁶ Извлечение из отчета Екатеринбургского епархиального миссионера за 1899 г. С. 440.

¹³⁷ См.: *Корепанов Н. С. Шарташ XVIII в. – традиция или новация?* // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. III. Екатеринбург, 2010. С. 278. Хотя не исключено (но менее вероятно), что речь идет о совсем другом человеке – черноризце Тарасии – «евангельском брате» о. Израиля и Илария, о котором упоминает в своем сочинении Нифонт. См.: *Нифонт. Родословие часовенного согласия* // ДЛ-1. С. 91.

сколько староверов-мужчин («вроде бы с Ревды»), и вскоре обнаружилось, что могила разрыта и пуста¹³⁸. Таким образом, в деталях повторилась история, произошедшая полутора столетиями раньше с останками о. Иова. В дополнение к сказанному выше, отметим, что недавно нами были получены сведения, достоверность которых не вызывает сомнений, о том, что прах о. Симеона действительно перезахоронен под Краснояром между речками Большой и Малый Ик¹³⁹.

Впервые о святом месте под названием «могила матушки Платониды» (близ д. Краснояр в 35 верстах от Ревдинского завода) упоминается в цитированных ранее «Заметках...» В. П. Клюквина. В этом источнике отмечена могила монахини Платониды с весьма любопытным примечанием, что она происходила из калмыков¹⁴⁰. Отметим, что в XVIII в. появление среди старообрядцев крещеных татар и калмыков, по всей видимости, было не таким уж редким явлением. Достаточно вспомнить одного из авторитетнейших уральских расколуучителей о. Максима по прозвищу Калмык,



Могила матушки Платониды

¹³⁸ Информация Хмелевой А. П., 1927 г. р. Запись 2005 г. Из архива автора.

¹³⁹ Информация Полушкина В. К., 1970 г. р. Запись 2011 г. Из архива автора.

¹⁴⁰ Из архива С. Д. Нечаева // Брат. слово. 1893. Т. 1, № 8. С. 614.

происходившего из ногайских татар¹⁴¹. Можно упомянуть и о факте, содержащемся в родословной, составленной известным старообрядцем Я. В. Харитоновым, о покупке им в 1787 г. калмыцкого мальчика, крещенного в православие, а затем «исправленного в старообрядчество»¹⁴² и о других подобных случаях. Таким образом, на наш взгляд, информация Клюквина вполне заслуживает внимания.

Более определенных сведений о Платониде ни в заметках миссионеров, ни в работах исследователей староверия обнаружить не удалось¹⁴³. Зато достаточно много о ней рассказали уральским археографам сами ревдинские старообрядцы. Главные этапы ее жизни излагаются в двух основных преданиях:

1. В Краснояре жила некая старообрядческая семья, в которой были два брата и сестра. После смерти родителей братья не захотели делить наследство с сестрой. Они отвезли ее в лес и оставили там в скиту. Лет через 30, мучимые угрызениями совести, братья решили навестить скит и замолить грех у могилы сестры. Каково же было их удивление, когда они увидели Платониду не только живой, но и такой же молодой, как и много лет назад. Оказалось, что из родника у скита текла «святая вода», умываясь которой она сохранила красоту и молодость¹⁴⁴.

2. Платонида происходила из татарской семьи. Родители задумали выдать девушку замуж, но накануне свадьбы она бежала из дома. Приют она нашла в скиту, где приняла иноческий постриг. Платонида прославилась аскетичной жизнью и строгим исполнением устава. Святость жизни инокини охранял медведь. Однажды лихие люди наткнулись на скит, но долго не могли подойти, опасаясь медведя. Дождавшись удобного случая, они застрелили из ружья сначала зверя, а потом и Платониду. Вскоре на месте ее гибели появился источник с чудесной водой. Могила около 220 лет (запись сделана в 1981 г., следовательно, речь идет о 1760 г. – С. Б., Ю. Б.). Спустя 40 лет после захоронения могилу раскопали и нашли тело совершенно целым, лишь мизинец почернел¹⁴⁵.

¹⁴¹ Дл-1. С. 628. Комментарий В. И. Байдина и А. Т. Шашкова.

¹⁴² Свистунов В. М. История Каслинского завода. 1745–1900. Челябинск, 1997. С. 143.

¹⁴³ В 1835 г. по приказанию Главного начальника горных заводов А. И. Дитерихса проводилось следствие по поводу Красноярской часовни, скита и могилы. Но никаких сведений о Платониде исправнику собрать не удалось. ГАСО. Ф. 24. Оп. 23. Д. 6524. Л. 1–2, 4, 7.

¹⁴⁴ Информация Логиновских С. Ф., 1929 г. р. Запись 2006 г. Из архива автора.

¹⁴⁵ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 86/81–7. Л. 5. Информация Щукина И. С., 1891 г. р. Запись 1981 г.

Существует иная, менее сказочная, версия о Платониде, которую высказал первоуральский краевед В. А. Трусов. По его мнению, старица, погребенная у горы Шунут, – это черноризица Платонида (Пелагея Саввина, около 1691 г. р.), которую в конце 1735 г. поймали в висимских лесах во время «татищевской выгонки». Затем она попала в Тобольск, откуда в августе 1737 г. была переведена в Екатеринбург в печально известный «Зарешный Тын». Там она и находилась до 1762 г., когда последовало высочайшее распоряжение «раскольников, кроме прямых богохульников, содержащихся до сего времени под караулом, всех освободить»¹⁴⁶. По сведениям В. А. Трусова, скончалась «матушка» Платонида около 1785 г., но источник этой информации не приводится. На первый взгляд, логика в рассуждениях краеведа есть, но отметим, что это всего лишь гипотеза. На самом деле, кроме совпадения имени, нет никаких доказательств, позволяющих отождествить Платониду (Пелагею Саввину) с красноярской Платонидой. Кроме того, эта версия не объясняет «калмыцкое» происхождение старицы.

В первой половине XIX в. могила Платониды уже была одной из самых почитаемых уральскими старообрядцами святынь. Ежегодно в середине августа сюда стекались тысячи людей, причем некоторые добирались из весьма отдаленных селений. «Много сюда приходит женщин, мужья которых страдают запоем. Они берут с ее могилы землю, которую кладут в вино и этим поят своих мужей»¹⁴⁷. Вода из источника также обладала живительной силой, особенно, если страждущие оставляли здесь какую-либо свою вещь, например платок или полотенце.

Рядом с местом, где некогда находился женский скит, сохранялись могилы черноризиц Иулии, двух Мелетин, двух Маргарит, Надежды, Антонины, Валентины, Савостианы, Елисаветы, Феврусы¹⁴⁸.

Еще одно святое место, состоявшее «в ведении» ревдинского старообрядческого общества, находилось близ д. Сажиной (в 5 верстах от Васильево-Шайтанского завода). Это могила старца Аввакума. По описанию 1915 г. «могила расположена неподалеку от обрыва. Небольшое расчищенное от леса место окружает ее... Над могилой на простой доске прибит образ Божией Матери “Утоли моя

¹⁴⁶ Трусов В. А. Платонида без тайн. Первоуральск, 2014. С. 15–16. Автор ссылается на работу: Корепанов Н. С. О Тыне Зарешном // Вестн. Музея «Невьянская икона». Вып. IV. Екатеринбург, 2013. С. 136–137, 162–164, 167–168.

¹⁴⁷ Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 54.

¹⁴⁸ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 275р/5681. Л. 2.



Могилы скитниц у горы Шунут



Могила старца Аввакума у д. Сажино

печаль”. Над могилой был когда-то сделан навес. Вероятно, он долго стоял, но теперь столбы подгнили, и ветер снес навес. Самый могильный земляной холм насыпан высоко и, чтоб земля не рассыпалась, он обшит досками. Пред могилой устроен аналой. Сюда в день св. Петра и Павла сходятся помолиться из Ревдинского, Шайтанского заводов и других мест... Богомольцы бывают здесь по суткам и двое, заночевывая в лесу. Весь день и всю ночь пение и молитвы не прекращаются.

Старец-скитник Аввакум похоронен здесь очень давно. Так давно, что даже старики деревни Сажиной говорят: наши деды не знали, с каких пор могила эта здесь находится. Предание говорит, что чтимый старец жил в лесу и питался только ягодами и грибами. Он проводил время в молитве. Сложилась легенда, что всякого одинокого человека, направляющегося к могиле, старец любовно встречает на перекрестке и провожает до могилы, так как иначе можно заблудиться...»¹⁴⁹.

В наши дни деревни Сажиной более не существует. Могила же по-прежнему есть. Вернее, комплекс могил, так как рядом с «главным» находятся еще два захоронения. Все они оформлены единообразно: 8-конечный кресты и обшитые крашенными досками могильные насыпи. На это святое место до сих пор иногда приезжают на моление ревдинские староверы¹⁵⁰.

В Верх-Нейвинском заводе на местном старообрядческом кладбище среди роскошных каменных надгробий выделялся памятник священноиноку Иоасафу, поставленный, скорее всего, в начале 1820-х гг., с витиеватой хвалебной надписью¹⁵¹. В 1930-е гг., во время одной из атеистических компаний, группа комсомольской молодежи осквернила кладбище, свалив многие памятники, в том числе и этот.

§ 5. Святые места Невьянского объединения старообрядцев

Как уже упоминалось, в последней четверти XVIII в. основным регионом горнозаводского Урала, где располагались скиты, стал Веселогорский хребет. Именно на Веселых горах были похоронены многие выдающиеся деятели уральского староверия,

¹⁴⁹ Судогорский В. Памяти подвижников // Урал. старообрядец. 1915. № 4–5. С. 23–25.

¹⁵⁰ Наблюдения С. А. Белобородова, побывавшего здесь в 2014 г.

¹⁵¹ К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1908. № 45. С. 768.

а потому не удивительно, что их могилы стали культовыми местами для старообрядцев-часовенных. И хотя иноческих могил здесь было множество, особо чтимыми считались захоронения скитских отцов Германа, Максима, Григория и Павла (*Приложение 8*).

Можно предположить, что окончательный вид маршрут паломничества на «Веселые горы» приобрел лишь к середине XIX в. До этого же чаще ходили только «к Максиму»¹⁵², реже – «ко Григорию»¹⁵³.

С ростом популярности таких походов появилась потребность в усложнении маршрута. Очевидно тогда и «вспомнили» о находящемся поблизости от могилы о. Максима (3 версты) захоронении старца Германа, вот только кем он был и чем прославился, староверы установить уже не смогли¹⁵⁴.

Четвертое, и как в последней четверти XIX – начале XX в. говорили сами старообрядцы, «самое чтимое» из веселогорских захоронений называлось «могила инок Павла». Оно находится у подножия горы Старик, считающейся одной из самых высоких на Среднем Урале (755 м). О особом статусе этого святого места свидетельствует тот факт, что во время ежегодных поездок «на горы» значительная часть старообрядцев предпочитала, не заезжая к другим могилам, сразу ехать «к отцу Павлу». Несмотря на то, что Павел скончался позже других старцев, похороненных на Веселых горах, сведениями о нем не располагали ни миссионеры, ни путешествовавшие вместе со старообрядцами журналисты¹⁵⁵.

Не имея другой информации, мы приводим рассказ о Павле, записанный уральскими археографами со слов старообрядцев в 1979 г. Он родился около 1819 г. в д. Матвеево неподалеку от Петрокаменского завода. В возрасте 14 лет ушел в скит, где принял иноческий постриг. Следующие три года Павел провел в молитвах и постах («был святым, пил только воду и ничего не ел»). За это Господь даровал ему благодать исцеления больных. Слухи о подвижнической жизни молодого инок распространились по окрестностям и привлекли к нему товарища – черноризца Трифилия. Монахи обустроили для жилья пещеру, где из мебели были только

¹⁵² О нем см.: ДЛ-1. С. 628. Комментарий В. И. Байдина и А. Т. Шашкова.

¹⁵³ О нем см.: *Байдин В. И.* Повествовательные и документальные источники по истории старообрядческого иконописания на горных заводах Урала в XVIII – начале XX в. // Невьянская икона. Екатеринбург, 1997. С. 239.

¹⁵⁴ О нем см. гл. 1.

¹⁵⁵ Например, В. Н. Афанасьев, опубликовавший под псевдонимом В. Санин любопытный очерк «На Веселых горах» (Екатеринбург, 1910).

каменные скамейки и импровизированный стол. Осенью 1836 г., в скит, когда там был один только Павел, заявилися разбойники. Злодеи стали мучить инок, требуя, чтобы он отдал золото, которое якобы мыл на р. Шайтанке. Ничего не добившись, они убили Павла и сбросили тело в колодец. Останки подвижника нашли только следующей весной и захоронили на Веселых горах¹⁵⁶.

Несмотря на очевидные сказочные мотивы и невысокую степень достоверности, отметим, что история инок Павла в подобной трактовке не могла оставить равнодушным сердца старообрядцев. Видимо, не случайно только на его могиле еще в конце XIX в. был установлен мраморный памятник, простоявший до 1962 г. Известно, что невянские старообрядцы хранили частицу мощей Павла (случай редчайший для горнозаводского Урала): владела моленной Е. А. Тузова, кроме чудотворной иконы Богородицы Казанской, располагала также перстом и ризой инок¹⁵⁷.

В дополнение к рассказанному выше приведем запись из полевого дневника одного из авторов этой книги, побывавшего на могиле Павла летом 2008 г.: «Само захоронение выглядит традиционно – 8-конечный крест и обшитая досками могила, высотой около 50 см. Рядом стол и несколько деревянных скамеек. Неподалеку “чудотворный” источник – вода бежит из-под земли и скапливается в небольшом углублении в скале. Интереснее оказалось другое: метрах в 70-ти от просеки ЛЭП, на краю которой и находится могила Павла, в густом лесу я обнаружил скалы-останцы. Три из них составляли своеобразные “стены”, а внутри этого “помещения” находились каменные “стол” и две “лавки”. Создавалось полное впечатление, что это место ранее было обитаемым. На вековых соснах, растущих рядом с каменной “кельей”, сохранились характерные наросты, которые появляются, когда в дереве делают “ковчег” и ставят туда икону, а со временем все это затягивается»¹⁵⁸.

Кроме этих четырех могил, известных далеко за пределами горнозаводского Урала, поблизости находились и чествовались (достаточно скромно) местными староверами захоронения иноков Евфимия и Трифилия, черноризцев Гурия и Максима, черноризицы Акинфы.

¹⁵⁶ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 77/79-6. Л. 16. Записано в 1979 г. от Саканцевой А. П., 1914 г. р.

¹⁵⁷ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 2/74-2. Л. 18. Записано в 1974 г. от Саканцевой А. П., 1914 г. р.

¹⁵⁸ Домашний архив С. А. Белобородова. Полевые дневники. 2008 г. Л. 8.

Согласно тексту «Родословия часовенного согласия», скит о. Максима как единое целое функционировал и при его приемнике о. Григории (Коскине). Но после кончины Григория (на рубеже XVIII–XIX вв.) ряд наиболее авторитетных старцев (Герасим, Антоний, Феодосий) стали настоятелями отдельных обителей.

Личность старца Феодосия особенно важна для истории верхнетагильского старообрядчества. После ухода с Веселых гор вся дальнейшая деятельность этого старообрядческого монаха оказалась связанной с Верхним Тагилом. Он появился в окрестностях завода, по-видимому, в конце 1780-х – начале 1790-х гг. и основал скит в непосредственной близости от заводского поселка (если не в нем самом). Около двух десятилетий Феодосий был игуменом этого старообрядческого монастыря, а в начале 1810-х гг. переселился в уединенную келью «на покосе вниз по реке Тагилу, верстах в двух от завода». Подобная практика ухода «на безмолвие» была достаточно распространена среди уральских скитников. Однако схимник не всегда жил отшельником: иногда у него подолгу (год-два) «гостили» староверы, принявшие решение удалиться от суеты мира, а Феодосий их «научал». В 1816 г. этот очень уважаемый в округе старец еще был жив¹⁵⁹, а вот о дальнейшей его жизни и дате смерти сведений не обнаружено. Кстати, о высочайшей степени его почитания может свидетельствовать тот факт, что место захоронения Феодосия до сих пор считается культовым, а у воздвигнутого там поклонного креста регулярно проводятся богослужения.

В 50 верстах на запад от Верхнего Тагила (уже в Красноуфимском уезде) располагался Старо-Шайтанский завод (ныне с. Чусовое). Здесь во второй половине XVIII в. появилось еще одно святой место, привлекавшее паломников не только из Невьянска и Верхнего Тагила, но и из других населенных пунктов. По воспоминаниям местных староверов на старом заводском кладбище захоронены останки старца Ефимия (он же Ефрем Сибиряк, в миру Елисей Яковлев сын Поляков¹⁶⁰) – одного из руководителей уральских беглопоповцев в первой половине XVIII в.

¹⁵⁹ К истории православного старообрядчества (единоверия) в Екатеринбургском уезде // ЕЕВ. 1906. № 20. С. 656–657.

¹⁶⁰ О нем см. в гл. 1, а также: *Покровский Н. Н.* Антифеодалный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. С. 90–101; *Пихоя Р. Г.* Общественно-политическая мысль трудящихся Урала. С. 196–198; ДЛ-1. С. 628. Комментарий В. И. Байдина и А. Т. Пашкова.



Могила Ефрема Сибирияка

Не касаясь вопроса о том, действительно ли этот выдающийся человек скончался в Чусовом¹⁶¹, отметим, что существование самой «святой могилки» является установленным фактом. По описанию 1976 г. здесь «стоит деревянный большой крест с деревянным же надгробием в виде широкой домовины (выкрашены в синий цвет). Над могилой конструкция из связанных жердей, где ставились иконы и зажигались свечи. А вокруг видны остатки сооружения, некогда огораживавшего могилу»¹⁶².

В наши дни могила находится в центре довольно заброшенного поселкового кладбища. На ней по-прежнему возвышается полутораметровый 8-конечный крест, с укрепленной сверху провололочной «аркой», на которую можно цеплять полиэтилен, защищающий от дождя во время моления. К горизонтальной перекладине креста прикреплена особая полка для икон и свечей. Сама могила обшита досками, выкрашенными в светло-зеленый цвет. Рядом – аскетичные лавка и стол¹⁶³.

¹⁶¹ Н. Н. Покровский, например, выражал обоснованные сомнения по поводу достоверности данных, сообщенных уральским археографам местными старообрядцами. См.: Покровский Н. Н. Путешествие за редкими книгами. 3-е изд. Новосибирск, 2005. С. 77.

¹⁶² Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 13 / 76-8. Л. 17–18. Информация Сарфановой М. Н., 1908 г.р. Запись 1976 г.

¹⁶³ Наблюдения С. А. Белобородова сделаны в июне 2015 г.

Кстати, в этом же селении находилась еще одна чтимая могила, где был захоронен некий скитник Иоанн (Иван). Конечно же, масштабы его почитания значительно уступали Ефрему, тем не менее ежегодно здесь служили молебны, а во время засухи именно «у Ивана» молились о дожде¹⁶⁴.

Еще в середине 1970-х гг. старообрядцы помнили, что в 10 км к юго-западу от Невьянска, на острове среди болот, окружавших Шигирское (ныне Чигирское) озеро, существовали 8 могил. Но вот информацией о том, кто там захоронен, часовенные уже не располагали¹⁶⁵.

Местночтимые святые места находились и с другой стороны от Невьянска. Около Верхних Таволог (по р. Нейве, в 12 км к северо-востоку от завода) староверы с незапамятных времен ходили в местность под названием Клады. Точно известно о захоронении здесь инока Иова (в миру Иоанн Пузанов, родом из Невьянска). Вода ключика, бывшего неподалеку, считалась настолько целебной, что излечивала смертельные болезни¹⁶⁶.

В Нижних Таволгах собирались на могилах инока-схимника Варлаама, черноризца Павла и черноризицы Серафимы¹⁶⁷.

Немногом дальше на север, у деревни Сербишино (где с 1895 г. действовал православный Введенский женский монастырь), старообрядцы также собирались «на святые могилки» в месте, именуемом Богодан: «и вот там-то не то, что один святой схоронен, а несколько. И так у одного святого помолятся, потом второго, потом третьего». Богодан славился исцелением кликуш, которое происходило во время общего моления, «когда поют особенно»¹⁶⁸.

Еще ниже по течению Нейвы, на одном из ее левых притоков р. Режике (Ряжике) почиталась могила черноризца Геннадия. По уверению местных жителей, основателем скита в этих местах был быньговский житель Егор Казанцев. «Он построил келью в 4-х км от Тагильского тракта. Чтобы стать иноком, он 3 года не общался

¹⁶⁴ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 13/76-8. Л. 15.

¹⁶⁵ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 1/74-1. Л. 45. Записано в 1974 г. от Бухлакова Е. Л., 1901 г. р.

¹⁶⁶ См.: Казанцева М. Г. Места паломничеств старообрядцев Урала в свете преданий конца XX в. // Четвертые Татищевские чтения. Екатеринбург, 2002. С. 162. Кстати, на Кладах есть комплекс женских могил (черноризиц Антонины, Феврусы, Неонилы, Агафьи, Софьи, Валентины), но по рассказам местных жителей, захоронения относятся к 1920–1930-м гг.

¹⁶⁷ Древлехранилище ЛАИ УрФУ. VI (Невьянское) собр. 275 р/5681. Л. 1.

¹⁶⁸ Казанцева М. Г. Места паломничеств старообрядцев Урала в свете преданий конца XX в. С. 162–163.

с миром...». В начале XX в. вместе с ним в скиту жили Михаил Масленников и о. Геннадий. Про отца Геннадия известно, что он был «накрытым» и обладал даром пророчества и предугадывал появление гостей. Рассказывали, что над его могилой издали видное сияние, «будто лампадка горит»¹⁶⁹.

Есть сведения о существовании «святых могил» на р. Шумихе и в урочище Лешаков Стан (около 25 км к северо-востоку от Невьянска), но кто конкретно там захоронен, нам выяснить не удалось.

§ 6. Святые места в «урминских пределах»

Переселившись в «урминские пределы» (Кунгурский уезд), веселогорские скитники в полном объеме перенесли сюда старые традиции, в том числе поклонение «святых могилам». Дело было «за малым» – собственно за могилами людей, достойными занять место в старообрядческом пантеоне. Первый настоятель Кедровского скита инок-схимник Лаврентий формально руководил общежительством вплоть до своей кончины в 1867 г. (но уже с 1865 г. он благословил настоятельствовать черноризца Нифонта)¹⁷⁰. «Тщательный сей подвижник и неленостный деятель» о. Лаврентий был похоронен близ д. Кедровка на так называемой Цыганской горке в одной могиле с последним своим «евангельским братом» иноком Симеоном, пережившим кедровского игумена всего на четыре дня¹⁷¹. С этого времени и вплоть до 1964 г. (разорена по указанию советских властей¹⁷²) могила считалась святым местом, куда каждый год собирались паломники.

В последней четверти XIX в. неподалеку от Кедровки появилось еще несколько захоронений, почти сразу ставших культовыми (и не только для местных староверов). Это могилы инокинь-схимниц сестер Феодоры и Зинаиды (в 1860–1870-е гг. бывших настоятельницами женского отделения кедровских скитов). Между деревнями Кедровка и Симонята на высоком берегу р. Сылвы была похоронена матушка Маргарита (дочь Зинаиды), скончавшаяся в конце 1880-х гг.

¹⁶⁹ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 4/74-4. Л. 1 об. – 2 об. Информация Ступиной К. К., 1908 г. р. Запись 1974 г.

¹⁷⁰ Нифонт. Родословие часовенного согласия // ДЛ-1. С. 89–90.

¹⁷¹ Там же. С. 91.

¹⁷² Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 1/75. Л. 2.



Старообрядческие монахи.
Рисунок Ф. Г. Солнцева. 1842 г.

Ни примере последней из упомянутых можно проследить основные моменты складывания культа почитания. Незадолго до кончины Маргарита («немошная старица») жила в удаленной от других келье на берегу Сылвы. Для современников уже один этот факт говорил о подвижничестве черноризицы. Вскоре после смерти появилась «житийная легенда», передаваемая изустно. Согласно ей, Маргарита вела постническую и молитвенную жизнь, потому

Господь сподобил ее совершать чудеса: она могла ходить по воде, понимала язык зверей и птиц, в минуты опасности легко исчезала, растворяясь «как бы в тумане». Благочестивое существование старицы было отмечено и другим Божиим даром – исцеления. Толпами стекались к ней страждущие, и многим она помогала¹⁷³.

Еще одним традиционным для народно-житийных сюжетов моментом можно считать историю кончины матушки Маргариты. Предчувствуя приближение смерти, черноризица обошла окрестности, и сама выбрала холм с ровной площадкой наверху. Вернувшись в келью, она рассказала об этом месте ухаживавшей за ней женщине, потом легла на лавку под иконами и померла.

Отметим, что место действительно живописное: почти вся возвышенность и часть поляны на ее вершине покрыты густой растительностью; с противоположной стороны холма, у его подножия – чистый ключ («святой родник»), к которому ведут деревянные мостки. Во время посещения могилы Маргариты паломники должны три раза спуститься к роднику и умыться чистойшей «святой» водой. Недужные омывают больные места в надежде по-

¹⁷³ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 3/74. Л. 61. Информация Перина Г. А., 1890 г. р. Запись 1974 г.

лучить исцеление, емкости с водой увозят с собой в качестве своеобразных сувениров. Службы на могиле проходят ежегодно на Троицкой неделе¹⁷⁴.

Говоря о могиле матушки Маргариты, уместно напомнить о той роли, которую играли скитники в привлечении старообрядцев к святым местам. Именно скитские старцы были главными действующими лицами во время паломничеств: они не только руководили богослужениями, но и обеспечивали «идеологическую составляющую» процесса. По воспоминаниям Д. С. Колегова, «в 1894 г. пришлось мне идти с монахами из Черноисточинска в Кунгурские пределы в Кедровку на могилу к матери Маргарите <...> Когда они... пришли туда, то около них стали собираться кружки народа, а они начали проповедовать о воцарении в Православной Церкви Антихриста, истребившего священство: “иноцы, говорили они, укрываться будут шаями теплыми, мирстии чловецы упиются чаями, а кто пьет чай, тот от Бога «отчай», т. е. отчаянный и нет ему покаяния. Самовар есть диавол, чашки – диаволята. В котором дому есть самовар, тамо хозяин есть диавол, а дети – диаволята. У кого из старух в келье есть курочка, у той полмира, а у которой корова, у той весь мир, а в миру спасения нет. Кто молится на половиках белых, – воздуху молится, а кто на пестрых, – самому Антихристу”, и прочее, и прочее»¹⁷⁵.

Кроме могил о. Лаврения и м. Маргариты, в этих краях старове-
ры ходили также на захоронения матушки Асенифы (д. Симонята),



Старцы Уар и Антоний на Веселых горах.
Фото П. Петрова. Его прадед (справа)
И. Е. Катаев. Конец XIX в.

¹⁷⁴ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 1/75. Л. 2.

¹⁷⁵ Колегов Д. С. Мое пребывание в расколе // ЕЕВ. 1903. № 23. С. 780–781.

инока Паисия (д. Кедровка), инокинь Анастасии и Афанасии (Черная гора), черноризца Моисея (д. Павлы)¹⁷⁶.

Завершить рассказ о святых местах староверов горнозаводского Урала хотелось бы некоторыми обобщениями:

1. Основным типом святых мест для уральских старообрядцев стали «святые могилки». Это были либо захоронения людей действительно сыгравших важную роль в истории староверия на Урале (один из первых нижнетагильских иереев черный поп Иов, Симеон-страдалец, Ефрем Сибиряк), либо тех лиц, биографии которых за скудностью данных, изначально додумывались в духе народного православия с добавлением изрядной доли фантазии (Платонида, Аввакум, Павел, Маргарита).

2. Первые святые места старообрядцев появились на Урале еще в середине XVIII в., но имели тогда исключительно региональный характер.

3. С середины XIX в. количество святых мест, почитаемых уральскими старообрядцами, значительно возрастает (из более чем 40 известных нам чтимых захоронений 2/3 появляются именно в это время). Однако почти все эти места имеют локальное значение. Мы напрямую связываем это с процессом разделения и обособления обществ и стремлением каждой общины иметь «свое» святое место.

4. На протяжении всего XIX в. наиболее известным районом сосредоточения святых могил являлись Веселые горы. С 1850-х гг. паломничества сюда становятся регулярными, а само место приобретает характер общеуральской святыни, известной далеко за пределами края.

5. Большую роль в этом процессе сыграли скитские старцы, которые получали от паломников стабильные и очень значительные доходы.

6. Что касается рядовых членов старообрядческих общин, то, вне всякого сомнения, посещение Веселых гор было для них одним из знаковых моментов жизни: многотысячные крестные ходы, совместные моления и трапезы, наконец, просто общение – все это способствовало укреплению конфессионального самосознания, обостряло ощущение организационного единства общества, являясь, таким образом, важным элементом старообрядческого движения второй половины XIX – начала XX в., поддерживавшим его структуру.

¹⁷⁶ Архив ЛАИ УрФУ. Дневники. Д. 2/74-2. Л. 3–6.

Глава 5

СТАРООБРЯДЦЫ-ЧАСОВЕННЫЕ ПОСЛЕ ПРОВОЗГЛАШЕНИЯ ВЕРОТЕРПИМОСТИ В 1905–1919 гг.

§ 1. Возможности и ограничения «золотого века»

В начале XX в. в обществе весьма активно велись дискуссии о выведении официальной православной церкви из-под контроля синодального управления, созыве Поместного собора, оживлении приходской жизни. В старообрядческих обществах, где миряне играли значимую роль, а соборы являлись одним для действенных элементов в системе выработки и принятия решений, актуальные проблемы были несколько иными. В первые годы XX в. староверы добивались снятия ограничений на публичное «оказательство» их религиозной жизни (крестных ходов, строительство церквей, установку крестов на храмах, молитвенных домах и часовнях), а также признания правомочными действий их духовных лиц, в первую очередь при совершении бракосочетания и крещения тех, кто причислял себя к старообрядчеству.

Первыми шагами к этому были законодательные изменения, начало которым было положено императорским Указом «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» от 12 декабря 1904 г., на основании которого Комитет министров разработал проект отмены ряда «стеснительных» статей и установления «общих начал веротерпимости»¹. Этот проект стал основой для провозглашения свободы вероисповедания в двух Манифестах – 17 апреля и 17 октября 1905 г., а также последующего реформирования Уголовного и Гражданского уложений.

В результате значительно расширились возможности старообрядческих обществ: к концу 1906 г. они получили право свободно проводить богослужения, устраивать скиты, обители и школы, печатать книги, правда, для большинства этих действий было необхо-

¹ Клюкина Ю. В. Гражданская власть, церковь, старообрядцы в начале XX века: три версии права свободы вероисповедания (по материалам урало-западносибирского региона) // Проблемы истории России: Евразийское пограничье. Екатеринбург, 2001. Вып. 4. С. 192.

димо получение разрешения у губернских властей. Период с 1905 г., продлившийся, как впоследствии оказалось, чуть больше 10 лет многие старообрядцы уже тогда часто символически выделяли как «золотой век» и очень хвалили. В полемическом сочинении, созданном в начале 1910-х гг. наставником часовенных д. Яр Камышловского уезда Пермской губернии Василием Андреевичем Ласкиным, переживаемый период характеризовался следующим образом: «нынешнее время ... золотое для старообрядцев ... в каковое мы и вси торжествуем, и молимся, и храмы молитвенные строим»².

Отправляя своих детей в школу, староверы могли ходатайствовать о назначении для них преподавателем закона Божьего духовного лица их согласия. Правда, на практике такая возможность осуществлялась редко, поскольку старообрядческий священник или наставник в этом случае должен был сначала иметь образовательный ценз учителя народных училищ. Однако и в этом случае многое зависело от позиции представителей официальной православной церкви, способных добиться в министерстве просвещения удаления учителей-старообрядцев³, а также от самих староверов, которые нередко представляли идеальную школу как место для представителей только своей веры.

Пожалуй, наибольшую дискуссию в старообрядческом мире породило положение о регистрации общин по Указу 17 октября 1906 г. Многие положения этого Указа из раздела вновь полученных прав (регистрировать общины, вести метрические книги, учреждать школы) воспринимались многими староверами как ограничение, «ловушка», способ поставить их общества под контроль гражданских властей. Старообрядцы многих согласий обращали внимание, что в зарегистрированных общинах руководитель – священник или наставник – утверждался губернатором, что противоречило традициям самоуправления, сложившимся в старообрядческих обществах. Кроме того, основная часть прав, которые получили старообрядцы, могла быть реализована только после разрешения губернатора или губернского правления: созыв съездов, строительство храмов, устройство богаделен, скитов, школ, имущественные сделки, заключение договоров, иски в суде; и ходатайствовать обо всем вышеперечисленном могли только зарегистрированные общины. Довольно

² Цит. по: Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России. М., 2002. С. 228.

³ ГАПК. Ф. 37. Оп. 2. Д. 545. Л. 10–13 об.

быстро старообрядцам стала понятна и обратная сторона нововведений: общества вполне могли продолжать существовать без всякой регистрации, минуя как разрешительные процедуры в своей деятельности, так и какие-либо санкции за неофициальный статус. Во многих согласиях⁴, в том числе среди часовенных, возникли консервативные «протопопические» настроения, отстаивавшие традиции самоуправления во внутренней жизни, без участия властей.

Пункты о правах и обязанностях по новым вероисповедным указам, вокруг которых велись споры в мирских и скитских общинах часовенных горнозаводского Урала, были довольно многочисленными (табл. 5). Доводы противников регистрации общин высказывались на I Всероссийском съезде часовенного согласия в Екатеринбурге в сентябре 1911 г., но наиболее полно они были сформулированы руководством скитов, к которым после съезда обратились за советом миряне из окрестностей Нижнетагильского завода. Аргументы черноризцев в таком варианте были изложены в постановлении Горбуновского собора 13–15 января 1912 г. (Собор состоялся в д. Горбуновой Верхотурского уезда Пермской губернии, около Нижнетагильского завода.)

Таблица 5

Дискуссии старообрядцев часовенного согласия о следовании правилам регистрации религиозных общин по Указу 17 октября 1906 г.⁵

Аргументы «против» принятия правил о старообрядческих общинах (черноризцы Сергей, Варлаам, Ефросин, Климент)	Аргументы «за» регистрацию старообрядческих общин (полемист, начетчик из Черноисточинского завода А. Т. Кузнецов)
– закон 17 октября 1906 г. [о правах зарегистрированных религиозных общин] издан не от Евангелия и не согласно преданиям Св. Отцов; – он издан не христианами, а неправильно верующими	– Август кесарь «издаде повеление написати всю вселенную (Лк. 2:1–5)» и Иосиф, Мария и Иисус в Иерусалиме записались в книги, а не раздорничали
– он издан старообрядцам, а не христианам, а мы не старообрядцы, мы христиане православные	– поименование нас «старообрядческим согласием» погубило для души не несет

⁴ Агеева Е. А. Старообрядческое согласие «не приемлющих общин» и его историография // Традиционная народная культура населения Урала : материалы междунаро-д. науч.-практ. конф. Пермь, 1997. С. 172–178.

⁵ Кузнецов А. Т. Старообрядческие общины и протопопические // Уральский старообрядец. 1915. № 6. С. 25–29; № 7. С. 12–20; № 8–9. С. 13–18; № 10. С. 12–16.

Окончание табл. 5

Аргументы «против» принятия правил о старообрядческих общинах (черноризцы Сергей, Варлаам, Ефросин, Климент)	Аргументы «за» регистрацию старообрядческих общин (полемист, начетчик из Черноисточинского завода А. Т. Кузнецов)
<ul style="list-style-type: none"> – циркуляр МВД от 18 августа 1905 г. предписывает присоединение к старообрядчеству только после 21 года с заявление губернатору, иначе следует уголовная ответственность; – в статье 1-й [Указа] 17 октября 1906 г. объявлена свобода вероисповедания; – [т. о. присоединившиеся к зарегистрированной общине попадут под преследование] 	<ul style="list-style-type: none"> – это воспрещение [присоединение только после 21 года] касается одинаково и зарегистрировавших общину, и ее противников
<ul style="list-style-type: none"> – статья 6 [Указа] 17 октября 1906 г.: при противозаконных действиях общины губернатор или градоначальник закрывает общину. [Т. о.] общины учреждаются и закрываются гражданской властью, подчиняются губернатору и правлению, ревизуют дела чиновники 	<ul style="list-style-type: none"> – община – учреждение религиозное и должна стремиться не к преступным деяниям, а к совершенству истинной благочестивой жизни христианской и статья 6-я нам не страшна. Гражданская власть может закрыть общину в независимости от ее регистрации и следовательно избежать этого нельзя
<ul style="list-style-type: none"> – губернаторы, утверждающие настоятелей (статьи 2–29 в Указе 17 октября 1906 г.) бывают протестанты и католики 	<ul style="list-style-type: none"> – прежде в истории были примеры церковного назначения татарскими ханами, польскими королями и папами. Да и губернаторы только ведь регистрируют, а не избирают

Примечание: Текст в квадратных скобках наш. – С.Б., Ю. Б.

Приведенные доводы обеих сторон показывают, что староверы внимательно изучали тексты новоявленных вероисповедных законов и сопоставляли провозглашенное со своими традициями и существующей практикой. Основания для сомнений были не беспочвенны. В некоторых зарегистрированных обществах, действительно, возникали курьезные, с точки зрения старообрядцев, случаи с отказом властей утвердить избранного общиной наставника из-за подозрений в неблагонадежном поведении во время волнений 1905 г. или отстранение от должности за совершение брачного обряда над смешанной парой (когда один из будущих супругов принадлежал к официальному православию) прежде священника господствующей православной церкви⁶. Впрочем, не-

⁶ Клюкина Ю. В. Источники о свободе вероисповедания старообрядцев Урала в начале XX века // Урал. сборник. История. Религия. Культура. Екатеринбург, 2001. Вып. IV. С. 53, 57.

официальная деятельность наставника иногда тоже могла обернуться неприятностями, хотя такие случаи единичны: например, в начале 1915 г. стало известно, что наставник в с. Петрокаменском Верхотурского уезда (вполне вероятно, знакомый с решениями Горбуновского собора) не был внесен в список губернатора и действовал только на основании решения своей общины, нигде не зарегистрированной⁷. Екатеринбургская духовная консистория требовала расследования деятельности наставника. По статье 97 Уголовного Уложения, остававшейся в силе и после провозглашения веротерпимости, его можно было привлечь к ответственности за самовольное присвоение звания духовного лица. Разбирательство этого дела тянулось не один год и, похоже, зашло в тупик, отчасти подтвердив доводы «противообщинников» о целесообразности ведения дел без регистрации.

Следует заметить, что после 1905 г. в документах гражданских ведомств находится очень мало подтверждений того, что в этот период полиция и чиновники безотлагательно стремились использовать свои полномочия для выявления и пресечения деятельности незарегистрированных старообрядцев. По самым скромным подсчетам, в начале XX в. только в горнозаводской части Пермской губернии было 676 старообрядческих молитвенных домов и часовень с не менее 49 тыс. прихожан⁸. Всего староверов по всей Пермской губернии насчитывалось приблизительно 215 тыс.⁹, и при этой численности регистрацию в губернском правлении после 1906 г. прошли только три десятка обществ. Остальные, составлявшие большинство, действовали, как и прежде, без официального разрешения, но и без особых нареканий властей.

Екатеринбургские старообрядцы сразу после Манифеста, провозглашавшего веротерпимость 17 апреля 1905 г., ходатайствовали о постройке купола и установке креста на своей Никольской часовне и, получив разрешение, провели реконструк-

⁷ Там же. С. 57.

⁸ Справочная книжка Екатеринбургской епархии на 1909 г. Екатеринбург, 1909. С. 2–3. Эти цифры отражают самую минимальную численность старообрядческого населения, тогда как по подсчетам 13-летней давности – переписи 1897 г., на долю Екатеринбургской части епархии приходилось почти 63 тыс. староверов и «уклоняющихся». См.: Первая Всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. Издание Центрального статистического комитета МВД под ред. Н. А. Тройницкого. Т. XXXI. Пермская губерния. СПб., 1904. С. 92.

⁹ Распределение старообрядцев по толкам и сектам. Разработано Центральным статистическим комитетом Министерства внутренних дел. СПб., 1901. С. 2; Статистические сведения о старообрядцах (к 1 янв. 1912 г.). Издание департамента духовных дел МВД. М., 1912. С. 1–3.



Часовня в честь Свт. Николая Мирликийского в Екатеринбурге, 1908 г. Фото в журнале «Церковь». 1908. № 35. С. 1199.



Поднятие крестов на часовню в честь Св. Троицы в Невьянском заводе, июль 1907 г. Фото С. П. Борисова. Фотофонд ЛАИ УрФУ. LAI_ft_004

цию здания в 1906–1907 гг., хотя общество официально на тот момент не было зарегистрировано¹⁰. После этого здание внешне напоминавшее городскую постройку обрело вполне определенный церковный вид, известный благодаря нескольким фотографиям.

Еще одним подобным событием можно считать поднятие крестов на Большую часовню в Невьянске в 1907 г., тоже произведенное совершенно независимо от отсутствия у этой общины зарегистрированного статуса, который ни она, ни остальные «соборы» в этом заводе не стремились получить.

Повод сожалеть об недостаточном внимании к возможностям официального статуса и соблюдению формальностей у часовенных мог возникнуть, когда им запретили проводить съезд в Невьянске. В июне 1910 г. там по приглашению местного общества собрались вернувшиеся из паломничества на Веселые горы несколько тысяч верующих: «...прибыли уполномоченные самых дальнейших местностей с Дона, Волги, с Кавказа, из далекой Сибири и даже из Владивостока»¹¹. Съезд обещал стать большим событием в истории не только невянского общества, но всего часовенного согласия.

¹⁰ РГИА. Ф. 1284. Оп. 222. Д. 111. Л. 1–4.

¹¹ Санин В. Н. На Веселых горах. Очерки торжественных молебствий старообрядцев, иллюстрированные рисунками с натуры художника Вл. А. Кузнецова, и отчеты о подготовительных трудах к Всероссийскому съезду старообрядцев часовенного согласия. Екатеринбург, 1910. С. 40.

Однако накануне открытия съезда 17 июня оказалось, что предварительного согласия местного полицейского пристава для такого масштабного мероприятия недостаточно и необходимо было получить разрешение от самого министра внутренних дел, ходатайствовать перед которым могли только зарегистрированные общины. Хорошие отношения невянянских часовенных с местными представителями власти и способность быстро выяснить необходимые подробности в Пермском губернском правлении не имели в сложившейся ситуации особого значения¹². Проведение съезда пришлось отложить, а собравшимся, помолвившись, разъехаться. Новую попытку провести съезд уральские часовенные во главе с екатеринбуржцами предприняли на следующий год (табл. 6).

Таблица 6

Список зарегистрированных общин, поддерживавших ходатайство о I Всероссийском съезде старообрядцев часовенного согласия в 1911 г.¹³

№	Наименование общины	Место жительства большинства прихожан	Уполномоченные общины	
			Председатель	Члены Совета
1	Екатеринбургская община Никольского храма	Пермская губ., г. Екатеринбург	Щербаков Федор	Мягких Ананий Романов Гавриил
2	Екатеринбургская община Успенского храма	Пермская губ., г. Екатеринбург		Белоусов К. Крылов В. Соколов М. Тяжелых Потап Ульянов Викула
3	Бобыльская старообрядческая община Шадринского уезда	Пермская губ., Шадринский уезд, д. Бобыльская	Василий Важенин	Важенин С. Жилин Полиеквт
4	Большекрасноярская община	Тобольская губ. Тарский уезд Малокрасноярская вол., д. Большая Красноярка	Чистяков Яким	Перевалов Василий Пермяков Касьян
5	Сосновская община	Оренбургская губ. Челябинский уезд и станица, пос. Сосновский	Марков Ларион	Давыдов Григорий Ряпунов Константин

¹² Байдин В. И., Клюкина Ю. В. Оплот староверия // Очерки истории культуры и быта старого Невьянска. Люди, памятники, документы. К 300-летию города. Екатеринбург, 2001. С. 134–135.

¹³ Сост. по: РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 63. Л. 38–55.

Окончание табл. 6

№	Наименование общины	Место жительства большинства прихожан	Уполномоченные общины	
			Председатель	Члены Совета
6	Песчано-Таволжанская община	Пермская губ. Шадринский уезд с. Песчано-Таволжанское	Сараев Кузьма Степанович	Осинцев Дмитрий Алекс[еевич?] Сараев Евтихий Степанович Шитиков Иосий Тарасович
7	Челвинско-Русак-овская община д. Сюезой	Пермская губ. Пермский уезд д. Сюезова	Сюезев Филарет	Кетов Давид Плешков Гавриил Сюезев Карп
8	Песковская старообрядческая община	Пермская губ. Шадринский уезд Вознесенская вол. д. Пески	Лебедин Артемий	Пахотин Нифантий Пахотин Осип Лебедин Вавило Ванякин [Л.?]
9	Челябинская старообрядческая община	Оренбургская губ. г. Челябинск	Толстых П[авел Киприянович]	Мокеев А. Малышев Иван Федотов Ф. Попов В. Крюков И. Беляевский Л.
10	Таяндинская Михайло-Архангельская община	Оренбургская губ. Троицкий уезд Коельская станица пос. Таянда	Расторгуев Александр	Турковский Савва Башков Киприан Яковлевич Расторгуев Меркурий Алексеевич
11	Шершневская община	Оренбургская губ. Челябинский уезд и станица, пос. Шершневский	Калмыков Максим	Ильиных Трофим Ситников Лазарь
12	Свято-Троицкая старообрядческая община Сухомесовского поселка	Оренбургская губ. Челябинский уезд пос. Сухомесовский	Казанцев Игнат	Казанцев Григорий Плеташов (?) Павел Брагин Федор
13	Саранинская община Саранинской волости и завода*	Пермская губ. Красноуфимский уезд Саранинский завод	Торопов Петр	Трифонов Сергей
14	Преображенская Введенская община д. Бралгиной*	Тобольская губ. Курганский уезд Брылинская вол. д. Бралгиной	Бралгин Александр	Бралгин Иван Бралгин Мокей
15	Большелысьвинская община*	Пермская губ. Пермский уезд Калино-Камасинская волость д. Большая Лысьва	Южаков Федор Ипатович	Завьялов Данило Завьялов Яков Чудинов Афанасий

Примечание: * Данные об общине в документе представлены без оттиска ее печати.

Через Пермского губернатора уполномоченные от 15 общин, имевших официальный статус, обратились в Департамент духовных дел МВД с прошением разрешить провести в Екатеринбурге два съезда – 25–29 сентября и 1–4 октября 1911 г. В документ было включено не только указание фамилии, имени, отчества и статуса каждого ходатайствующего (председатель, члены Совета общины), их собственноручные подписи, полное наименование общины с храмом, ее местонахождение, но даже и оттиск печати, которой заверялись общинные документы. Забегая вперед, скажем, что прошение было рассмотрено, признано правильным и удовлетворено; в качестве наблюдателя на съезд направили одного из чиновников департамента.

Судя по представленному ходатайству о съезде, опасения регистрации проходили не по линии «городские – сельские (крестьянские)» общества, поскольку почти три четверти подписавших его принадлежали как раз к крестьянским общинам. Причем основная их часть (8 из 11) была сосредоточена на смежных территориях южной части Урала и Зауралья – в Челябинском и Троицком уездах Оренбургской губернии, в соседнем Шадринском уезде Пермской губернии и Курганском уезде Тобольской губернии. Из горожан созыв съезда поддерживали Никольская и Успенская общины в Екатеринбурге и одна в Челябинске. Есть основания предполагать, что влияние городских обществ, подкрепленное хозяйственными связями (в Зауралье располагались мельницы влиятельного екатеринбургского купеческого семейства Щербаковых, попечительствовавшего в екатеринбургской Никольской общине часовенных), сыграло определенную роль в лояльном отношении многих часовенных этого региона к регистрации и обеспечило их участие в подаче прошения о съезде с соблюдением всех формальностей.

Горнозаводские поселки в ходатайстве представляла единственная община Саранинского завода Красноуфимского уезда Пермской губернии.

Ни в Невьянском, ни в Нижнетагильском, ни в каком-либо другом заводе общины так и не пожелали пройти регистрацию, полагая, что это влечет за собой неприемлемую возможность вмешательства в их внутренние дела. Тем не менее на самом съезде были уполномоченные от большинства этих общин, за исключением нижнетагильской, откуда приехали «по собственному жела-



Общины, поддержавшие ходатайство о Всероссийском съезде часовенного согласия в 1911 г.

нию» без права голоса лишь двое – Еловииков Исаак Григорьевич и Комельков Фома Яковлевич¹⁴. В дебатах они не участвовали, что может свидетельствовать об особой позиции часовенных этого крупного центра к разрешенным возможностям «золотого века» и повышению авторитета нового типа светских деятелей – начетчиков, выступавших при организации съезда и подготовке докладов в роли главных экспертов (несколько черноризцев тоже присутствовали, но их мнение нигде не упоминается), в отличие от опыта предшествующего времени, когда была необходимой апелляция к мнению духовных отцов, прежде всего скитских старцев. Показательно, что через три месяца, в январе 1912 г., в непосредственной близости от Нижнего Тагила, в д. Горбуновой, состоялось собрание, названное не съездом, а традиционно – собором, на котором в изложении отцов-черноризцев как раз и получили оформление взгляды сторонников общины вне контроля властей.

Дискуссия о приемлемости новых правил легализации религиозных обществ и выполнение разрешительной процедуры по I Всероссийскому съезду старообрядцев часовенного согласия дали возможность увидеть, что понимание, как может выстраиваться внутренняя жизнь общины, варьировалось от радикально консер-

¹⁴ Труды Первого Всероссийского съезда христиан старообрядцев не имеющих священства (часовенных) в г. Екатеринбурге с 25–30 сентября 7420 (1911) года. Екатеринбург, 1912. С. 17.

вативного (взыскание абсолютной автономии от властей в определении Горбуновского собора) до умеренного (отказ регистрироваться в губернаторском списке, но участие в таком новом типе совместного обсуждения, как съезд и братство) и вполне лояльного отношения к нововведениям (принятие регистрации, ведения метрических книг, учреждение совета общины, активное участие в созыве съезда, создании братства и т. п.). В процессе работы съезда за пять сентябрьских дней эти различия проявились еще более явно.

§ 2. «Великое стремление»: I Всероссийский съезд часовенных

В конце сентября 1911 г. в Екатеринбург съехалось около четырех сотен старообрядцев-часовенных из Вятской, Оренбургской, Самарской, Уфимской, Пермской, Тобольской, Томской губерний. Прибыли также представители беглопоповцев из Нижнего Новгорода (*Приложение 9*).

Время проведения съезда было выбрано осеннее, удобное для крестьян, когда основные сельскохозяйственные работы обычно завершались. Первоначально предполагалось, что состоится два съезда. Первый из них, запланированный на 25–29 сентября, был необходим для введения единообразия обрядовой практики при совершении сохранившихся у часовенных таинств крещения, брака, покаяния и причащения, а также для уменьшения разномыслия по вопросу о регистрации общин. В программе второго съезда 1–4 октября стояло учреждение братства и школ. Именно в такой очередности инициативная группа расположила рассмотрение вопросов. Представляется, что этот порядок зависел от важности и являл собой своеобразную иерархию стоящих перед согласием проблем. Видимо, с этой программой были знакомы и общества, которые отправляли на съезд своих представителей: им давали полномочия принимать лишь определенный вариант решений по этим вопросам или не голосовать вообще. Однако в процессе подготовки собрания стало понятно, что начинать с важного, но при этом самого дискуссионного вопроса об унификации совершения таинств, чревато долгим разбирательством многообразия практик, которое, в свою очередь, может обернуться дополнительными разделениями. Поэтому организаторы решили в первый же день подвинуть съезд к созданию братства и выбору членов его Совета, которым в дальней-

шем можно было бы поручить подробное разъяснение всех возникающих спорных моментов, в том числе и обрядовых. Число членов Совета братства не превышало бы двух-трех десятков человек, которые в любом случае имели больше шансов договориться между собой, чем несколько сотен человек, прибывших на съезд, каждый с наказом действовать в интересах своей общины. При этом коллегиальность придавала бы авторитетность решениям Совета.

Как и было заявлено, съезд открылся 25 сентября в 12 часов в доме Городского Общественного управления.

Председателем съезда единогласно был избран настоятель екатеринбургской Никольской общины Порфирий Симонович Мокрушин. В числе его помощников оказалось еще двое екатеринбуржцев – М. Л. Соколов и С. Д. Яковлев, председатель челябинской общины П. К. Толстых и представитель часовенных г. Бийска М. З. Можаяев. Первое заседание началось с приветственных речей, зачитывания текстов предлагаемых к рассылке благодарственных и соболезнующих телеграмм (вдове П. А. Столыпина).

После этого участники были удивлены новостями от организаторов собрания. Собравшиеся были извещены, что доклады про таинства и общины пока рассматриваться не будут, тем более что докладчики еще не прибыли, поэтому программу начнут с конца – с доклада о Братстве. Но большинство делегатов приехали на съезд в Екатеринбург в первую очередь как раз для выяснения правильности совершения крещения, брака причащения и покаяния. Мало кто из уполномоченных видел связь между созданием Братства и возможностью разрешения проблем с таинствами. К тому же в вопросе о вхождении в какие-либо объединения, вроде Братства или официальных общин, многие из них имели «осторожные» наказания своих обществ воздержаться от присоединения к сторонникам этих нововведений (причем часто братство и община виделись неким единым целым): «во всем этом мы сомневаемся»¹⁵.

Кроме того, собрание высказало недовольство изменением порядка рассмотрения пунктов предварительной программы. Критике подверглась и кулуарность принятия этого решения – организаторы съезда поставили всех перед свершившимся фактом без какого-либо обсуждения, в то время как принцип соборности требовал совершенно противоположного: «Раз открылся Съезд, то изменение программы зависит уже от собрания, а не от [под-

¹⁵ Труды Первого Всероссийского съезда христиан старообрядцев. С. 30, 34.



Здание Городского Общественного управления в Екатеринбурге, где проходил I Всероссийский съезд старообрядцев часовенного согласия в 1911 г. Фото В. Метенкова. МИЕ. Воспр. по изданию: Фотоальбом «История города в фотографиях» / сост. А. В. Беркович, О. А. Бухаркина. Екатеринбург: Фонд развития фотографии, 2014. С. 122 (фрагмент)

готовительной] комиссии»¹⁶. Разочарование было довольно значительным, его не мог скрыть даже один из товарищей председателя С. Д. Яковлев, видимо, не входивший в круг «реформаторов» программы: «Больше года предсъездная комиссия подготавливалась к Съезду. Съезд, наконец, состоялся. Но когда члены Съезда собрались на заседание, им говорят: у нас нет доклада, нет материала. Что же это значит? Неужели же комиссия не могла своевременно разобраться и подготовить всё необходимое для Съезда? Это очень печально, но что же делать? Начнем. Может кто-либо и выступит с докладом»¹⁷. Столь неожиданная для организаторов импровизация С. Д. Яковлева, поддержанная большинством присутствовавших, открыла обсуждение обрядовой практики без каких-либо

¹⁶ Там же. С. 26.

¹⁷ Там же.

преамбул, после чего несколько часов заслушивались речи делегатов о «религиозных нуждах» первостепенной важности.

Выступления показали, что ценность бытовых предписаний была для многих сравнима с самими таинствами. Выяснилось, что, помимо отсутствия единообразия с выполнением крещения, бракосочетания, причащения и покаяния, старообрядцев-часовенных волновали различное отношение к пострижению волос, ношению одежды «немецкого» покроя, калош с двуглавыми орлами и крестами, молитвам за царя и молитвам за рожениц, порядку благословления наставников, питию вина, чая, курению табака и использованию самовара, керосиновых ламп, земледельческих машин, железной дороги, книг и икон, писанных неверными, и многое другое. Организаторы собрания неоднократно призывали собравшихся оставить на время в стороне эти проблемы и перейти к созданию братства: «этот вопрос все осветит и поможет разобраться затем в других вопросах программы», надо «избрать добрых мужей, которые разобрались бы во всем этом и привели бы старообрядцев к единомыслию»¹⁸. Однако и в первый, и во второй раз этот призыв был отвергнут делегатами.

Почти весь первый день понадобился участникам собрания для того, чтобы прийти к выводу о безрезультатности попыток решить этот вопрос за один раз многочисленным собранием, в котором почти за каждым уполномоченным стояло собственное понимание правильности совершения таинств или религиозного обоснования бытовых запретов.

Дебаты так не смогли продвинуться дальше попытки определить, что же следует считать обрядом, требующим упорядочения. Выступления грозили внести больше разногласий, чем ясности, поэтому руководители съезда предложили представлять доклады им на предварительное согласование, поскольку некоторые «могут оказаться совершенно неподходящими и содержанием своим могут не только вселить недоразумения, но и рознь»¹⁹.

К концу первого дня съезд, удостоверившись в тщетности дальнейших прений на тему обрядов и таинств, наконец-то согласился (единогласно!) на очередное предложение рассматривать вопросы в зависимости от степени их подготовленности, и доклад о создании Братства был прочитан.

¹⁸ Там же. С. 27–28.

¹⁹ Там же. С. 28.

Представление этого вопроса готовили Даниил Серебренников из Невьянского завода (о сути братства) и Павел Толстых (о роли начетчика в братстве). По их словам, Братство являлось объединением всех старообрядцев, которые делегируют своих представителей в Совет Братства для изучения, согласования и представления всех актуальных вопросов часовенного согласия, которые потом будут утверждаться последующими съездами. Совет Братства должен был собираться в Екатеринбурге 2–3 раза в год, и в него должны входить «лучшие мужи», обязанные изучать Св. Писание и Предание и регулярно приезжать на заседания, отложив свои повседневные дела. Немногочисленные речи как в поддержку Братства, так и против него, свидетельствовали, что даже после разъяснений Совет многим представлялся не рабочим органом, генерирующим согласованное понимание, а неким символом, возникновение которого возможно только после устранения всех «розней» (тут начинал маячить возврат к только что завершившимся бесплодным дебатам). Стараясь избежать нового витка выступлений, которые выявили бы богатое разнообразие сомнений, руководство съезда поставило вопрос на голосование и получило 76 голосов в поддержку Братства и 24 против (остальные уполномоченные воздержались от какого-либо определения²⁰). Основанием для результата было соотношение проголосовавших, поэтому вопрос об учреждении Братства сочли решенным положительно и завершили первый рабочий день съезда.

Стремительность вынесения постановления о создании Братства вызвала смятение у не желавших в него входить и воздержавшихся. На следующий день они подали председателю съезда заявление о том, что не признают Братство. Но поскольку устроители собрания уже получили необходимое им решение съезда, к этому демаршу они отнеслись спокойно. Всем присутствующим от председателя съезда и его товарищей было оглашено разъяснение, что Братство будет создаваться лишь теми, кто захочет в него войти, а остальные могут не участвовать. Это успокоило волнения и позволило во второй день избрать первых членов Совета Братства, отдать им на усмотрение дело с приглашением начетчика и решить вопрос об обеспечении их работы за счет благотворительных добровольных

²⁰ Судя по сводкам прибывших тому времени на съезд делегатов, всего в этом голосовании могли принимать участие 171 человек, следовательно, возможное число воздержавшихся было 71, то есть немногим меньше тех, кто проголосовал «за». Там же. С. 23, 25, 29.

взносов и комиссионных от продажи свечей Шарташского старообрядческого свечного завода.

Далее последовала дискуссия о школьном образовании и необходимости собственных старообрядческих учебных заведений. Обнаружилось, что даже многих сторонников просвещения не устраивают существующие возможности обучения в земских школах в которых преподают старообрядческие законоучителя: «не обучают ни псалтыри, ни канонам, ни пению по крюкам. <...> дети... недостаточно будут обучены христианским истинам. <...> У нас земство выстроило десятитысячное здание для школы. Учитель у нас теперь из своих старообрядцев. Дело идет хорошо. Только вот беда: говорят детям, что земля вертится, а солнце стоит. Это нам не нравится»²¹.

При устройстве такой школы в одном из уральских заводских поселков община часовенных отказалась брать на себя часть расходов пополам с земством и сочла более удобной прежнюю практику обучения основам грамоты у «мастериц». Наиболее активные сторонники современного образования полагали, что смогут устроить собственные училища на средства Братства, пригласив учителей из своих рядов, которые бы вели все предметы, а не только Закон Божий. Это предложение поддержало большинство проголосовавших делегатов, хотя были и воздержавшиеся. Крестьянин Завьялов из Шадринского уезда высказал позицию своих единоверцев: «Ни братства, ни общины, школы мы не желаем. Во всем этом мы сомневается»²². Были и более аргументированные мнения: «На школы требуется разрешение [от властей]. Это нас останавливает... как бы можно свободно открывать школы – дело другое. Нужно вычитывать в Священном Писании – прибегали ли при открытии школ к власти в старое время»²³. В итоге, как и в случае с участием в Братстве, инициатива создания школ получила одобрение съезда, но осталась в статусе необязательной.

В следующие два дня съезд, к радости всех прибывших, наконец-то обратился к рассмотрению вопроса о таинствах.

Как уже рассматривалось во третьей главе, часовенным пришлось после перехода к беспоповской практике адаптировать выполнение обрядов «благословленными», но не имеющими духовного сана лицами. Это привело к возникновению различных вариантов совершения таинств. Например, началу XX в. в части обществ счи-

²¹ Труды Первого Всероссийского съезда христиан старообрядцев. С. 34–35.

²² Там же. С. 34.

²³ Там же.

талось, что при крещении наставникам не должно читать отрицание от ереси, поскольку это являлось прерогативой священника. В подготовленном к тому времени докладе отстаивался наиболее полный чин совершения таинства – с отрицанием в момент обращения лица окрещаемого на запад и погружением, после поворота его на восток. По этому поводу состоялась довольно бурная дискуссия, причем иногда стороны, ссылаясь на одни и те же тексты Св. Писания, приходили к противоположным выводам. Тогда решили по предложению руководителей съезда (председателя и двух его помощников) передать дальнейшее рассмотрение вопроса в Совет Братства. Однако, когда та же участь постигла проблему браков (следует ли считать сочетание жениха и невесты без священника законным союзом) и причастия (сохранились ли Св. Дары), съезд был немало озадачен: собрались, чтобы обсудить и решить насущные вопросы, а на деле – переложили их на плечи некоего Братства, которое никогда не собиралось и не всеми признано. В последний день большинство делегатов потребовало вернуться к повторному рассмотрению таинств: «при том направлении, которые приняли эти вопросы, явиться домой к пославшим их буквально не с чем»²⁴. Руководство съезда пыталось возражать: «ждали 250 лет. Неужели же теперь наступила такая спешка, что нельзя отложить решение вопроса на один – на два года»²⁵, что породило новую волну бурных дебатов, о том, какое постановление сохранит мир в общинах.

В итоге о крещении, браке и покаянии на съезде была установлена ясность: за наставниками признано право читать отрицание при крещении, найдены основания считать освященным сводный брак, и покаяние могло принимать любое «избранное законное лицо». Наибольшую сложность вызвала проблема причастия, которую, несмотря на желание внести определенность, все равно пришлось оставить Совету Братства. Туда же после доклада и непродолжительного обмена мнениями отправился и открытый вопрос о приемлемости общин. Разъезжающиеся старообрядцы сначала надеялись на то, что съезды станут регулярными (по примеру других согласий), но второму такому событию на Урале не суждено было произойти. Оставленные на усмотрение Совета Братства вопросы, каждое общество предпочло решать самостоятельно, как, например, это сделали в отношении общин участники упоминавшегося выше Горбуновского собора, устроенного спустя три месяца после съезда.

²⁴ Там же. С. 38.

²⁵ Там же.

Процесс подготовки, проведение и итоги I Всероссийского съезда, события грандиозного в масштабах часовенного согласия, еще раз показали, разнородность старообрядческой среды, присутствие нескольких групп и течений, чьи интересы определялись достаточно большим комплексом факторов. Среди них не последнюю роль играли социокультурные различия между городскими, горнозаводскими и крестьянскими общинами.

§ 3. Городские общины и «старообрядцы-интеллигенты»

Необходимость рассмотреть отдельно одно из основных городских обществ горнозаводского Урала – екатеринбургское – вызвана особой ролью, которую играли две здешние общины часовенных в жизни всего согласия. Как мы уже видели, после провозглашения веротерпимости оно в большей степени, чем общины заводов, оказалось готовым следовать по пути открывшихся возможностей. Городские общества часовенных всегда отличались большей лояльностью к общению с представителями других религиозных течений, в то время как для многих жителей более гомогенных по конфессиональному составу заводских поселков и деревень само обращение к властям с ходатайством открыть школу или зарегистрировать общину являлось шагом в сторону недопустимого «смешения» с иноверными. На представления горожан-старообрядцев о границе между «своими» и «чужими» оказывала влияние городская культура, отличавшаяся большей рациональностью и проявлением индивидуализма. Например, многие из старообрядцев одевались и вели себя согласно общепринятой моде, а не в соответствии с религиозными предписаниями, общались и организовывали дела не только со своими единоверцами, что рассматривалось консервативным направлением согласия как душепагубное отступление: «Вы бы лучше постарались исправить свои нравы. А если в таковых пребудите, то будь бы если бы вы и нашли истинного и беспорочного священника, то едва ли что может сотворить он вам помощи в деле спасения» (ответ черноризца Нифонта на предложение екатеринбургских попечителей искать церковную иерархию, в которой практикуется правильное крещение)²⁶.

²⁶ «Описание деяний и постановления Екатеринбургского собора» 1 мая 1884 г. // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 1. Новосибирск, 1999. С. 342.

Обособленность екатеринбургского городского общества чаше в городском пространстве²⁷ во второй половине XIX – начале XX в. не являлась непреодолимым препятствием для установления «смешанных» семейных и деловых связей, в первую очередь с единоверцами и православными, чего старались избегать в более закрытых общинах небольших селений (практикуя поиск подходящей пары среди представителей своего согласия в других местах, зачастую весьма отдаленных)²⁸.

Поскольку чаще всего межконфессиональное взаимодействие было связано с экономической и социальной сферами городской жизни, следует обратить внимание на круг занятий известных прихожан екатеринбургских часовень.

Одной из немногих купеческих фамилий Екатеринбурга, оставшихся в старообрядчестве после кампании по «насаждению» единоверия, в 1840-х гг. были Тарасовы. Во второй половине XIX в. они входили в Екатеринбургское золотопромышленное товарищество, в котором на паях вместе с ними участвовали прежде входившие в состав единого общества беглопоповцев единоверцы Казанцевы, Баландины и Харитоновы. При переходе дела в руки младшего поколения – П. И. Тарасова и Г. Г. Казанцева – сотрудничество в товариществе представителей разных религиозных обществ продолжилось и далее. Кроме того, И. С. Тарасов в 1870–1880-е гг. вел торговлю вином, продукцией со своего салотопенного завода, позднее переориентировался на операции с крупчаткой, «семенем и куделью»²⁹.

²⁷ См.: Боровик Ю. В. Старообрядческое пространство Екатеринбурга: вторая половина XIX в. // Церковь. Богословие. История : материалы V Международ. науч.-богосл. конф. (Екатеринбург, 2–4 февраля 2017 г.). Екатеринбург, 2017. С. 298–305.

²⁸ Заметим при этом, что возможность (а зачастую и необходимость) взаимодействия старообрядцев городского сообщества с различного рода объединениями и союзами была частой, привычной, но далеко не безграничной. В октябре 1917 г. председатель старообрядческого съезда в Екатеринбурге В. Е. Черных, обосновал свою приверженность особой старообрядческой политической программе как альтернативу поддержке партии эсеров: «Старообрядцам нельзя идти в социалистические партии, т. к. социалисты – безбожники... обещают рай земной, не ожидаярая небесного, а старообрядцырая земного не признают... Социализму – христианство не по пути» (Старообрядческий съезд // Зауральский край. 1917. № 160. 10 октября. Л. 3); при этом несколькими месяцами ранее старообрядцы решили поддержать партию народной свободы (кадетов) на выборах в Екатеринбургскую городскую думу (Собрания старообрядцев // Зауральский край. 1917. № 154. 15 июля. Л. 2).

²⁹ См.: Город Екатеринбург. Сборник историко-статистических и справочных сведений по городу с адресным указателем и с присоединением некоторых сведений по Екатеринбургскому уезду. С планами г. Екатеринбурга и его выгона и 10-ю таблицами чертежей / сост. И. И. Симанов. Екатеринбург, 1889. С. 580. О Тарасовых см.: Микитюк В. П. Дом на набережной URL: <http://www.fnperm.ru/SharedFiles/Download.aspx?pageid=2214&mid=2484&fileid=3284> (дата обращения: 03.04.2017).



Тарасовская набережная, 1880-е гг. Фото В. Метенкова. ГАСО. Воспр. по изданию: Фотоальбом «История города в фотографиях» / сост. А. В. Беркович, О. А. Бухаркина. Екатеринбург : Фонд развития фотографии, 2014. С. 19.

Торговля зерном и мукомольный промысел также входили в сферу интересов других попечителей екатеринбургских часовень – нескольких поколений купеческой фамилии Щербаковых³⁰, а также купцов 2-й гильдии Александра Соколова и Флегонта Малиновцева³¹. Кроме того, часть предприятий Щербаковых и ряда семейств были связаны еще и с традиционными для старообрядцев Екатеринбурга и Шарташа – переработкой и сбытом продуктов скотоводства (кожевенные, салотопенные, мыловаренные, свечные производства и торговля мясом). В Шарташе крупным промышленником считался крестьянин Лука Ефимович Черных, предлагавший на I Всероссийском съезде часовенных организовать продажу про-

³⁰ Ключкина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала в конце XIX – начале XX вв. // Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. Екатеринбург, 2000. С. 98–99.

³¹ Последний бывший поморец происходил из крестьян Иргинского завода и был женат на Анфисе Грачевой, сестре екатеринбургского «австрийца» купца Г. Н. Грачева, также занимавшегося торговлей крупчаткой. Малиновцев был известен как сторонник принятия белокрыницкой иерархии после того, как съездил в 1900 г. в сопровождении Грачева по православным приходам греческой церкви в Турции, Греции и Австрии для выяснения обстоятельств принятия первого «австрийского» митрополита. См. также гл. 2. С. 175–176.

дукции Шарташского старообрядческого свечного завода так, чтобы часть вырученных средств оставалась у Совета Братства³² (сам инициатор и его компаньон-одноверец Р. М. Астраханцев получали таким образом более широкий рынок для сбыта своего товара).

Большинство же екатеринбургских и шарташских старообрядцев часовенного согласия в начале XX в. принадлежало к мещанскому и крестьянскому сословиям. Занятия многих из них были сосредоточены вокруг небольших производств. Примером таковых была медная



Экслибрис П. И. Тарасова.
Частная библиотека



Рекламный лист производственных и торговых заведений старообрядца часовенного согласия Л. Е. Черных в журнале «Уральский старообрядец»

мастерская мещанина Фомы Ульянова, колесное ремесло и кузня красноуфимского крестьянина Тимофея Мокрушина, скорняжное дело невянского крестьянина Абрама Санникова, «малярные» занятия мещан Вахромей и Дорофей Лапшиных, иконописная мастерская братьев Андрея и Гавриила Романовых. Однако уже в 1880-х гг. среди прихожан-старообрядцев появляются владельцы «изысканных» городских заведений: купчиха 2-й гильдии Мария

³² Труды Первого Всероссийского съезда христиан старообрядцев. С. 31.

Дементьевна Блохина с магазином «Картины и книги» (и разрешением продавать «сильнодействующие вещества»)³³, мастер-кондитер Н. И. Михайлов в лавке на Уктусской улице, Т. Е. Скавронская с парикмахерской и кондитерской.

В последнем случае «новшество» было результатом наследования предприятия. Татьяна, дочь старообрядцев-часовенных, была выдана замуж за прихожанина православной церкви купца Николая Петровича Скавронского. После его смерти около 1885 г. вдове и детям остались три магазина и особняк напротив городского театра. Средства от торговли и сдачи внаем комнат дома, видимо, вполне обеспечивали их жизнь. Т. Скавронская прожила во вдовствующем состоянии более 30 лет. В 1916 г., скончавшись «от старости», она была отпета в Никольской часовне и похоронена на старообрядческом кладбище по Сибирскому тракту³⁴.

Еще один брак представительницы екатеринбургских часовенных Евдокии Андреевны (девичья фамилия неизвестна) с Николаем Карловичем Меджером, потомком выходцев из Англии, был заключен примерно в то же самое время, что и у Скавронских – в середине XIX в. Как и в первом случае, вдова унаследовала довольно приличное состояние: полукаменный двухэтажный дом с флигелем и службами, ренсковый погреб и пивную лавку на Уктусской улице. Она распорядилась после своей смерти продать особняк и разделить полученные деньги между часовенными и единоверцами Екатеринбурга и Шарташа³⁵. Несмотря на присоединение к официальной православной церкви в молодости для бракосочетания, Евдокия Меджер в последние годы жизни, после Манифеста о веротерпимости, причисляла себя к старообрядцам³⁶. В 1916 г. Успенской общине в кассу прихода из ее наследства было передано 500 рублей.

Следует отдельно отметить, что частные пожертвования всегда имели большое значение для осуществления старообрядческих планов. Все поездки для «отыскания» священства, производились на собственные средства их инициаторов, и, как следует из упоминавшихся соборных деяний³⁷, сложности возникали не столько при непосредственной организации и проведении та-

³³ См.: Город Екатеринбург. С. 890.

³⁴ ГАСО. Ф. 6. Оп. 13. Д. 258. Л. 18 об. – 19 (Запись № 6).

³⁵ См.: Хроника // Урал. старообрядец. 1916. № 6–7. С. 31–32.

³⁶ ГАСО. Ф. 6. Оп. 13. Д. 228. Л. 2 об. – 4 (Запись № 6).

³⁷ «Описание деяний и постановления Екатеринбургского собора» 1 мая 1884 г. // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. Т. 1. Новосибирск, 1999. С. 342.

кой «экспедиции», сколько при получении одобрения обществ и благословления духовных авторитетов. На I Всероссийском съезде предложение ввести обязательные взносы от общин, соотносимые с количеством человек в них, встретило «восстание» большинства. В итоге решением съезда содержание начетчика и обеспечение деятельности Братства определялось только за счет частной благотворительности и добровольных пожертвований, что отражало давно сложившуюся практику. Однако довольно скоро выяснилось, что разовые поступления, эффективные для относительно редких мероприятий, таких как ремонт и постройка храма, какого-либо нужного общине здания, воздвижение мраморных памятников³⁸ или благоустройство мест паломничества, не вполне подходят для регулярных затрат. Журнал для своего согласия Совет Братства планировал выпускать ежемесячно за счет членских взносов и подписки от общин, но уже через пять месяцев стало ясно, что взносы собираются с трудом и средств не хватает. Членам Братства пришлось повысить цену, учредить кружечный сбор в пользу «Уральского старообрядца» среди паломников на Веселых горах и провести вечер духовных песнопений с просветительской лекцией, чтобы вырученные от слушателей деньги направить на издание. Призывы более активно поддерживать Братство финансами и новости о благотворительности, достойной подражания, появлялись на страницах журнала регулярно и также были призваны уменьшить недостаточность имеющихся в распоряжении редакции средств³⁹. Во втором, 1916 г., оказавшимся последним, издание осуществлялось уже по предварительно подсчитанной смете, но даже в этом случае большинство номеров вышло парными из-за дороговизны бумаги. Сотрудники Братства, редактировавшие и выпускавшие «Уральский старообрядец», несмотря на экономические затруднения и необходимость преодолевать неоднозначное отношение к высказываемым на его страницах взглядам, считали

³⁸ См.: Хроника старообрядческой жизни [Молебен на кладбище д. Нижние Таволги около установленного мраморного памятника на могиле о. Варлаама] // Урал. старообрядец. 1915. № 6. С. 42.

³⁹ См.: Примерное завещание // Урал. старообрядец. 1915. № 3. С. 27; Собрание Совета Успенского Братства в Екатеринбурге // Урал. старообрядец. 1915. № 6. С. 42–46; Верх-Нейвинский завод // Урал. старообрядец. 1915. № 8–9. С. 26–28; Хроника старообрядческой жизни // Урал. старообрядец. 1915. № 12. С. 32; Хроника. Щедрый дар в Псковской губернии // Урал. старообрядец. 1916. № 4–5. С. 22–25; Хроника [Завещание Е. А. Меджер] // Урал. старообрядец. 1916. № 6–7. С. 31–32; Хроника [Стипендия Е. П. Пермякова] // Урал. старообрядец. 1916. № 9–10. С. 32–33.

собственный периодический журнал одним из наиболее важных средств в просвещении одноверцев.

* * *

В создании Совета Братства часовенные имели возможность учитывать опыт других согласий, о котором им было известно⁴⁰, тем более, что часть проблем, возникающих при устройстве старообрядческих объединений, были схожи: трудно давалось согласование решений и соблюдение интересов всех участников. На страницах старообрядческой печати в многочисленных статьях о соборах, съездах и встречах можно было найти подробности непростых взаимоотношений Совета братства Честного и Животворящего Креста в Москве, Союза начетчиков, Совета всероссийских съездов и соборов епископов Белокриницкого согласия.

В то время как часовенные только готовились к открытию своего первого съезда, «австрийцы» в июле 1911 г. провели уже 12-й всероссийский съезд, в августе того же года у них состоялся очередной собор епископов. Тем не менее для обоих собраний вопрос о полномочиях светских и духовных руководителей, а также рядовых участников, оставался актуальным: в 1908 г. в старообрядческой прессе публиковались замечания о самостоятельности и «покушении на права высшей администрации» председателя Совета съездов Д. С. Сироткина, по своему усмотрению менявшего повестку заседаний и отправлявшего документы в Государственную Думу от имени всего согласия⁴¹; часть прихожан в 1910–1911 гг. высказывала недовольство порядком выбора представителей на собор епископов и постановлением о закреплении голосов лишь за духовенством, что устраняло мирян от участия в принятии соборных решений⁴². В Белокриницком согласии активно действовал Союз начетчиков, созданный при участии уральского епископа Арсения (Швецова) для координации полемической защиты

⁴⁰ На одном из первых собраний Совета Братства 6–7 июня 1912 г. рассматривался в качестве примера Устав Братства беглопоповцев Нижнего Новгорода, см.: Кузнецов А. Среди старообрядцев, не имеющих священства (часовенных). Собрание членов Совета Братства // Старая Русь. № 13–14.

⁴¹ См.: Будьте внимательны // Старообрядцы. 1908. № 1. С. 98–99; Среди старообрядцев // Старообрядцы. 1908. № 2–3. С. 252–257.

⁴² См.: XI Всероссийский съезд старообрядцев 19–20 августа 1910 года // Старообряд. мысль. 1910. № 8. С. 526–545; Открытое письмо Ив. Ив. Новикову // Приложение к журналу «Старообрядческая мысль». 1911. № 7. С. 1–15; Голос Приуралья // Старообряд. мысль. 1911. № 9. С. 737–741.

согласия. Однако самостоятельная и часто резкая критическая позиция Союза, заявляемая в его изданиях, в частности Ф. Е. Мельниковым, вызывала нарекания у Совета Братства, собора епископов и ряда видных светских деятелей согласия⁴³. Шло непростое определение границ полномочий и компетенций новых институтов и координация их решений с мнением низовых общин (внутри которых также присутствовала неоднородность интересов)⁴⁴. Преемственность соборных принципов, как у «австрийцев», так и у часовенных, восходила к поддерживаемой в беглопоповских обществах, общехристианской традиции. Поэтому схожие процессы обнаружились и в часовенном согласии, особенно когда после I Всероссийского съезда начало действовать Братство, вызвавшее много сомнений в уральских общинах и потому фактически оставшееся объединением наиболее активных деятелей екатеринбургского общества. Оппозиция «противообщинников» (не желавших вмешательства в их внутреннюю жизнь кого бы то ни было, кроме собора признаваемых ими духовных авторитетов) просветительским устремлениям главного начетчика Братства А. Т. Кузнецова, сопоставима по причинам и направленности с борьбой вокруг компетенций между подвижниками круга Ф. Е. Мельникова и белокриничскими иерархами⁴⁵.

В продолжение сравнения можно также отметить, что деятельность А. Т. Кузнецова дает основания говорить о нем, как одном из первых представителей «старообрядческой интеллигенции» в часовенном согласии начала XX в.

Стоит сказать подробнее о том, каким образом начетчик обрел столь важную роль⁴⁶.

Белокриничское согласие было более централизованное, активное, старалось использовать все потенциальные возможности для увеличения сторонников, распространения и укрепления своих

⁴³ См., напр.: Особое мнение члена Совета М. И. Бриллиантова по вопросу сдачи комнаты в братской квартире Ф. Е. Мельникову // Старообрядцы. 1909. № 3–4. С. 237–238; Постановление Освященного собора 1913 г. 25 авг. // Старообряд. пастырь. 1913 г. № 1. С. 84.

⁴⁴ См.: Старухин Н. А. Сибирские общества белокриничских староверов во второй половине XIX – начале XX в. Новосибирск, 2015. С. 88, 100–101, 103, 112–113.

⁴⁵ По постановлению собора белокриничского согласия 1913 г. начетчикам Н. Д. Зенину и В. Е. Макарову было выражено порицание за редакцию и издание журнала «Старообрядческая мысль» с исключением их из кандидатов (мирян) в Совет при архиепископии, см. Постановление Освященного собора 1913 г. 25 авг. // Старообряд. пастырь. 1913. № 1. С. 84.

⁴⁶ О деятельности А. Т. Кузнецова: Клюкина Ю. В. Материалы к биографии старообрядческого начетчика А. Т. Кузнецова (1879–1938) // Сибирь на перекрестке мировых религий : материалы науч.-практ. конф., посвящ. памяти М. И. Рижского, Новосибирск, 29–30 октября 2001 г. Новосибирск, 2001. С. 153–156.

обществ. Появление Братства полемистов, а затем и Союза начетчиков (для оппонирования миссионерам РПЦ и представителям других согласий) произошло у них еще в последней четверти XIX – начале XX в. В отличие от «австрийцев», перед часовенным соглашением не стояло масштабной задачи расширения круга прихожан, а для участия в беседах с миссионерами синодальной церкви или Белокриницкой иерархии большинству общин в конце XIX в. представлялась вполне достаточной возможность приглашения известного начетчика со стороны или самостоятельного оппонирования, тем более, что «обсуждаемый» список вопросов исчерпывался, как правило, несколькими пунктами. В 1890-х и начале 1900-х гг. на Урал и в Сибирь на такие беседы приезжал спасовец из Саратовской губернии А. А. Коновалов, чтобы выступать от лица старообрядцев, не имеющих церковной иерархии⁴⁷. Однако уже в первые годы XX в., в условиях активизации «австрийцев», усиливших миссионерскую деятельность и централизованно поддерживавших своих начетчиков, стала очевидной недостаточность редких и дорогих визитов А. А. Коновалова, который попутно мог обратить свое красноречие на самих пригласивших, начать проповедь спасовского учения и внести раздор среди часовенных⁴⁸. В местном «австрийском» приходе, при поддержке деятелей этого согласия епископа Пермского Антония (Паромова), Ф. Е. Мельникова, епископа Уральского Арсения (Швецова) и своего брата И. Г. Усова, развернул активные полемические и издательские труды начетчик В. Г. Усов⁴⁹, прибывший из центральной России⁵⁰. Тогда и попечители екатеринбургской общины часовенных озаботились приисканием своего «защитника» и стали помогать молодому знатоку Священного Писания, служителю нижнетагильской часовни А. Т. Кузнецову. У него появилась возможность

⁴⁷ См.: *Рукавицын В. И.* Собеседование старообрядцев в с. Ильинском // ПЕВ. Неофиц. отд. 1902. № 5. С. 64; *Морозов В.* Беседы в с. Ильинском Пермского уезда // ПЕВ. Неофиц. отд. 1907. № 19. С. 352–363; № 21. С. 392–403; № 27. С. 521–527; № 29. С. 575–583; № 30. С. 598–607; ИИ СО РАН. № 10/90-г. Л. 84 об. – 87 об.; Древлехранилище ЛАИ УрГУ. VI (Нынянское) собр. 55р/387, 56р/388.

⁴⁸ ИИ СО РАН. № 10/90-г. Л. 84 об. – 87 об.

⁴⁹ Василий Григорьевич Усов (1877 – после 1943). Большую часть жизни являлся одним из лидеров Свято-Троицкой общины Белокриницкого согласия в Екатеринбургe (Свердловске), был репрессирован в 1933 и 1943 гг. по ст. 58-10 и 58-11. По последнему делу в 66-летнем возрасте выслан на пять лет в Омскую область, дальнейшая судьба неизвестна. См.: Книга памяти Свердловской области. Т. 9.

⁵⁰ О его деятельности в первые годы пребывания на Урале см.: *Белобородов С. А.* «Австрийцы» на Урале и в Западной Сибири (из истории русской Православной Старообрядческой церкви – белокриницкого согласия) // *Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий.* Екатеринбург, 2000. С. 159–160.

учиться полемическому мастерству у А. А. Коналово⁵¹. После 1903 г. этот местный начетчик мог действовать самостоятельно и необходимости приглашать кого-либо со стороны уже не было. Описания одного из первых его собеседований с «австрийцами» – о. Василием Сюткиным и А. Д. Токманцевым – были комплементарны как у православного миссионера (обеспокоенного укреплением «австрийской» иерархии), так и у самих часовенных⁵².

Признание А. Т. Кузнецова в качестве известного полемиста и влиятельного старообрядческого деятеля (хоть и стесненного в средствах) можно отнести к 1906 г., когда он вместе с попечителем екатеринбургской Успенской («Малой») часовни Ф. А. Малиновцевым получил от синодального миссионера К. К. Крючкова приглашение в Нижний Новгород на «совещание» о снятии клятв и поставлении единоверческого епископа: «Многоуважаемый Флегонт Артемьевич! ... Все это осуществится, когда соберется собор; нужно бы иметь и голос старообрядцев. Вот поэтому мы и решили в Нижнем поговорить с вами об этих предметах. Приезжайте и захватите с собой Кузнецова, хотя я его просил лично, но и вы со своей стороны тоже попросите. Мы ему как небогатому человеку поможем на путевые расходы...»⁵³.



Начетчик часовенного согласия А. Т. Кузнецов.
Кадр из кинохроники 1929 г. РГАКФД. Д. 13122.
Воспр. по: Вестн. Музея «Невьянская икона».
Вып. IV. Екатеринбург, 2013. С. 206.

⁵¹ Период «ученичества» черноисточинского начетчика у полемиста-спасовца дало основание считать его принадлежащим к спасовскому согласию; по крайней мере дважды он в таком качестве упомянут на страницах старообрядческой прессы: К характеристике двух ненавистников старообрядческого священства // Старообрядец. 1907. № 3. С. 357; Осуждение в тюрьму начетчика // Старообряд. мысль. 1911. № 11. С. 972.

⁵² См.: Клюкина Ю. В. Старообрядцы-часовенные Урала. С. 91.

⁵³ К характеристике двух ненавистников старообрядческого священства // Старообрядец. 1907. № 3. С. 354–357.



Старообрядцы часовенного согласия во время паломничества на Веселые горы. Начало XX в.
Фото С. П. Борисова. Фотофонд ЛАИ УрФУ. LAI_ft_045.

Поскольку перспектива обретения единоверцами епископа в 1906 г. не проявилась, а от принятия «австрийского» священства в 1908 г. отказался Екатеринбургский собор часовенных, Ф. А. Малиновцев, давно склонявшийся к Белокриницкой иерархии, осуществил, наконец, свое намерение. В отличие от него А. Т. Кузнецов и в дальнейшем продолжил участие в обсуждении этого проекта (см. отчет чиновника особых поручений Тарановского в *Приложении 9*). В екатеринбургском обществе часовенных надежды отдельных представителей на обретение иерархии были весьма серьезными: например, председатель Никольской общины Ф. Г. Щербаков предложил в 1912 г. внести поправку в официальное наименование согласия – «*временно не имеющие священства*», но не получил полного одобрения. Тем не менее группа поддержки у сторонников священства была. В 1912 г. А. Т. Кузнецов в составе немногочисленной группы уральцев из Екатеринбурга, Шарташа и Челябинска привез на I Всероссийский единоверческий съезд письмо с подписями часовенных, готовых принять единоверие при условии, что со старых обрядов будут сняты клятвы 1666–1667 гг. и у единоверцев будет свой епископ. Однако вопрос этот

съезд не решил, старообрядцы поняли, что в ближайшем будущем этого ждать не стоит, и вернулись к делам своего согласия.

В том же 1912 г. А. Т. Кузнецов согласился войти в состав сотрудников просветительского журнала «Старая Русь», в котором главной целью заявлялось правовое воспитание: «правовой принцип должен быть применяем не только к явлениям из области политики, но также ко всем явлениям из прочих областей общественной жизни. Мы должны стремиться к тому чтобы сознание права у нас постепенно перешло в чувство права»⁵⁴. В издании охватывались события из жизни разных старообрядческих согласий, заметки и статьи для него писали поморцы, белокриницкие, часовенные, профессора Н. Ф. Каптерев, С. А. Котляревский, а также С. П. Мельгунов, А. С. Пругавин. За первый и единственный год существования журнала «Старой Русь» в нем было представлено несколько сообщений от уральского корреспондента, сопровождаемые фотографиями⁵⁵. Одновременно с этой работой он готовил и впоследствии издал «Выписки из разных книг святоотеческого и священного Писания, служащие к оправданию старообрядцев» в двух частях, куда вошли тексты, используемые им в полемике.

Участие в «Старой Руси» открыло новую страницу в деятельности начетчика, который, опираясь на полученный опыт, в последующие два года прилагал усилия для создания старообрядческого журнала на Урале⁵⁶. В итоге в 1915–1916 гг. при Успенском Братстве часовенных в Екатеринбурге начал издаваться «Уральский старообрядец», адресованный прежде всего староверам этого согласия. Редактором его стал сын настоятеля екатеринбургской Успенской общины И. П. Мокрушин, а основным автором публикаций – А. Т. Кузнецов (под своим именем и псевдонимами). Материалы начетчика были посвящены законодательным актам и циркулярам, касавшимся старообрядческой жизни, полемике с противниками общин, устройства школ, кооперативов и разных

⁵⁴ Редакция. О наших целях // *Старая Русь*. 1912. Без номера (пробный выпуск). С. 1–3.

⁵⁵ См.: Кузнецов А. Т. К предстоящему съезду единоверцев // *Старая Русь*. № 3. С. 52; Кузнецов А. Т. Мои впечатления // *Старая Русь*. № 5. С. 85; *Его же*. О 1-м Всероссийском съезде старообрядцев часовенных в Екатеринбурге // *Старая Русь*. № 7. С. 117–118; *Его же*. К истории старообрядчества на Урале. Веселые горы. Из жизни уральских старообрядцев // *Старая Русь*. № 9. С. 147–150; *Его же*. Среди старообрядцев не имеющих священства (часовенных). Собрание членов Совета братства // *Старая Русь*. № 13–14; *Его же*. К «Альбому портретов деятелей современного старообрядчества всех согласий»: Федор Григорьевич Щербаков // *Старая Русь*. № 15–17. С. 262.

⁵⁶ См.: Собрание Совета Успенского братства в Екатеринбурге // *Урал. старообрядец*. 1915. № 6. С. 42–46.

объединений, а также событиям на фронтах Первой мировой войны. Благодаря ему в журнале печатались новости и объявления не только из местных обществ и не только часовенного согласия. Самым значительным по объему и значению произведением А. Т. Кузнецова стали «Исторические очерки уральского старообрядчества», вышедшие в виде серии статей на страницах журнала (характеристику этого труда см. во Введении) и сделавшие автора одним из самых известных историографов часовенного согласия.

* * *

Подводя итоги, отметим наиболее важные тенденции в жизни часовенных Урала после изменений в законодательстве (Указ о веротерпимости 1905 г. и «Положение о старообрядческих общинах» 1906 г.) до 1917 г.:

1. Проблемы и возможности этого периода у часовенных сопоставимы с происходящим в других согласиях, особенно это касается возникновения течения «противообщинников», активизации храмостроительства, организации съезда, начала издательской деятельности.

2. Невостребованность регистрации общин и участия в разрешенных актами о веротерпимости объединениях на Урале имел масштабный характер; большинство общин часовенных как в горнозаводской зоне (Нижнетагильское, Невьянское общества), так и в Зауралье в 1907–1917 гг. регистрацию не проходило.

3. Легализация обеспечила увеличение влияния светских лидеров-мирян, попечителей и просветителей; благодаря усилиям Екатеринбургского общества был созван I Всероссийский съезд часовенного согласия.

4. Ход дискуссии на съезде показал наличие в согласии значительной оппозиции инициативам лидеров Екатеринбургского общества по созданию Братства и Совета Братства, поскольку полномочия последнего пересекались бы с соборными решениями общин или отдельного общества.

5. Съезд признал правомерными практикуемые у часовенных формы заключения сводных браков, покаяния и крещения, оставив без решения вопрос о причастии.

6. Возможность обретения церковной иерархии обсуждалась на протяжении всего рассматриваемого периода отдельными представителями согласия, но уже не являлась центральной темой дискуссий.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

Крупнейшие общины Невьянского, Нижнетагильского и Екатеринбургского старообрядческих обществ во второй четверти XIX в.¹

Населенный пункт (количество старооб- рядцев)	Молитвенное здание. Время появления	Передача единоверцам
Невьянский завод (3944 человека)	1. Троицкая часовня. 1720-е гг. 2. Никольская часовня. 1773 г. 3. Крестовоздвиженская часовня. 1815 г.	Сгорела в 1848 г. 1836 г.
Быньговский завод (2418 человек)	4. Часовня (Мягкова). 1775 г. 5. Казанско-Богородицкая часовня. 1795 г. 6. Кладбищенская часовня. 1821 г.	1847 г. 1856 г.
Верхнетагильский завод (861 человек)	7. Троицкая часовня. Первая половина XVIII в.	
Шуралинский завод (134 человека)	8. Часовня. Существовала в 1822 г.	
Нейво-Рудянский завод (120 человек)	9. Успенская часовня. Не позднее первой чет- верти XIX в.	1846 г.
Петрокаменский завод (541 человек)	10. Часовня. 1795 г.	
д. Верхние Таволги	11. Часовня. 1789 г.	
д. Нижние Таволги	12. Часовня. 1807 г.	
Нижнетагильский завод (8557 человек)	13. Троицкая часовня. Около 1745 г. 14. Покровская часовня. 1800 г. 15. Часовня (Густомесова). Начало XIX в.	1842 г. 1848 г. 1836 г.
д. Горбуново	16. Часовня (Толетова). 1805 г.	1842 г.
Выйский завод (1945 человек)	17. Казанско-Богородицкая часовня. 1782 г. 18. Часовня малая. 1801 г.	1845 г.
д. Вогульская	19. Часовня (Сиротина). 1813 г.	1847 г.
Черноисточинский завод (1838 человек)	20. Часовня (Санникова). 1761 г.	1846 г.
д. Лая (270 человек)	21. Часовня. Середина XVIII в.	Середина 1840-х гг.
Нижнелайский завод (584 человека)	22. Часовня (Денисова). 1780 г.	1847 г.
Висимо-Шайтанский завод (876 человек)	23. Часовня (Огибенина). 1808 г.	1848 г.
Нижнесалдинский завод (635 человек)	24. Никольская часовня. 1758 г.	1838 г.

¹ Источники: ГАПК. Ф. 65. Оп. 2. Д. 816. Л. 628–635; Д. 817. Л. 53, 92–95, 102, 151–15; Валушкин Н. О единоверии в Нижнетагильском заводе и его округе // Православ. собеседник. 1867. Ч. 1. С. 9–12; Шишонко В. Н. Пермская летопись. Пер. 5. Ч. 3. 1702–1715. Пермь, 1889. С. 109–110; К биографиям преосвященных Иоанна и Аркадия Пермских // ЕЕВ. 1899. № 5. С. 126; Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 592–600.

Населенный пункт (количество старообрядцев)	Молитвенное здание. Время появления	Передача единоверцам
Верхнесалдинский завод (214 человек)	25. Часовня. Не позднее начала XIX в.	
Кушвинский завод (375 человек)	26. Сретенская (?) часовня. 1776 г.	Запечатана в 1839 г.
д. Балакина	27. Часовня. 1784 г.	
Баранчинский завод (299 человек)	28. Часовня (Перфильева). 1812 г.	
с. Балакинское (190 человек)	29. Покровская часовня. 1745 г.	1845 г.
Висимо-Уткинский завод (632 человека)	30. Моленный дом. Не позднее начала XIX в.	
Екатеринбург (1815 человек)	31. Успенская часовня. Начало 1780-х гг. 32. Никольская (Покровская). 1792 г.	
с. Шарташское (2505 человек вместе с Сарапулкой и Становой)	33. Казанско-Богородицкая часовня. Середина XVIII в. 34. Троицкая часовня. 1756 г. 35. Часовня (Косова). Около 1760 г. 36. Знаменская часовня. 1786 г. 37. Часовня (Филипповских). 1790 г. 38. Часовня (Копачева). 1792 г. 39. Часовня (Бойнаухова). 1797 г. 40. Часовня (Красохина). 1800 г. 41. Часовня (Соколова). 1805 г.	
д. Сарапулка	42. Часовня. Вторая половина XVIII в. 43. Моленная в доме Верходанова. 1790 г.	
д. Становая	44. Часовня. Вторая половина XVIII в.	
Верх-Исетский завод (168 человек)	45. Часовня Успения Богородицы. Существовала в начале XIX в.	1837 г.
Верх-Нейвинский завод (3188 человек)	46. Никольская часовня. 1820 г. 47. Воскресенская часовня. Начало XIX в.	1840-е гг. 1839 г.
Васильево-Шайтанский завод (1068 человек)	48. Петропавловская часовня. 1790 г.	Конец 1830-х гг.
Ревдинский завод (1368 человек))	49. Троицкая часовня. Середина XVIII в.	1838 г.
д. Краснояр (495 человек)	50. Часовня. Середина XVIII в.	
Билимбаевский завод (56 человек)	51. Часовня. Начало XIX в.	
Мариинский завод	52. Часовня. Начало XIX в.	
д. Сажина (56 человек)	53. Часовня. Вторая половина XVIII в.	

Населенный пункт (количество старообрядцев)	Молитвенное здание. Время появления	Передача единоверцам
Каслинский завод (608 человек)	54. Покровская (?) часовня. 1780 г.	Запечатана в 1841 г.
Кыштымский завод (909 человек)	55. Часовня. 1780 г.	
Верхнеуфалейский завод (150 человек)	56. Часовня (Бучкина). 1816 г.	Запечатана в 1835 г.
Нижнеуфалейский завод	57. Часовня. Начало XIX в.	
Режевской завод (736 человек))	58. Часовня. Начало XIX в.	Запечатана в 1840-е гг.
Шадринск (10185 человек вместе с уездом)	59. Моленная в доме Игнатьева. 1776 г. 60. Моленная в доме Черепанова. 1803 г. 61. Часовня на кладбище. 1806 г.	
д. Потанина	62. Часовня. 1812 г.	1848 г.
д. Мальцева	63. Часовня. С 1780-х гг.	
д. Широносова	64. Моленный дом. 1811 г.	
с. Иванищевское	65. Моленный дом. С 1790-х гг.	1836 г.
д. Сосновая	66. Моленный дом	1832 г.
д. Погадайская	67. Часовня. 1764 г.	
д. Коврига	68. Часовня. 1808 г.	
д. Бобыльская	69. Моленная. 1801 г.	
с. Ольховское	70. Моленный дом. 1774 г.	
д. Горскина	71. Часовня. Начало XIX в.	
д. Калиновка	72. Моленная в доме Непеина. 1810 г.	
д. Казакова	73. Моленный дом. 1817 г.	Закрыт в 1825 г.
с. Смолинское	74. Моленная в доме Донских. 1780 г. 75. Моленная в доме Шимолина. 1801 г.	
д. Пенькова	76. Моленная в доме Поротникова. 1771 г.	
д. Песчанская	77. Моленная в доме Орлова. 1770 г.	
д. Воронова	78. Часовня. 1796 г.	1836 г.
д. Помалова	79. Часовня (Берсенева). 1800 г.	
д. Антрак	80. Моленная в доме Ядрышников. 1794 г.	
Камышловский уезд (2926 человек)	81. Моленная в доме Владимирова. 1810 г.	
д. Савельевская		
с. Юрмытское	82. Моленная в доме Ракитина. 1800 г.	
д. Старая Башкарка	83. Моленная в доме Зверева. Начало XIX в.	

Населенный пункт (количество старообрядцев)	Молитвенное здание. Время появления	Передача единоверцам
д. Южакова	84. Моленная в доме Овчинниковой. Начало XIX в.	
д. Сарapulьская	85. Моленная в доме Аксенова. Начало XIX в.	
д. Кондрашина	86. Моленная в доме Устьянцева. Начало XIX в.	
д. Новая Башкарка	87. Моленная в доме Пономарева. Начало XIX в.	
д. Мостовая	88. Моленная в доме Пудова. Начало XIX в.	
д. Бродова	89. Моленная в доме Путилова. Начало XIX в.	
д. Дрягунова	90. Моленная в доме Семячкова. Начало XIX в. 91. Моленная в доме Гаева. Начало XIX в.	

Примечание: Не показаны часовни, находившиеся в скитах, кроме 3 в Шарташе, имевших «приходской» характер.

Количество беглопоповцев/часовенных по данным за 1836 г.

Уезд	Число старообрядцев
Екатеринбургский	20 886
Верхотурский	17 841
Шадринский	10 185
Камышловский	2 962

Приложение 2

**Список часовен и моленных домов старообрядцев
часовенного согласия, находившихся на территории
Екатеринбургской епархии в 1895–1905 гг.¹**

I. Екатеринбургский уезд

1. Екатеринбург, Никольская (большая) часовня. Разрешенная. Наставники Ф. Л. Шапошников, И. А. Солодовщиков.
2. Екатеринбург, Успенская (малая) часовня. Разрешенная. Наставник Л. Ф. Савельевских.
3. Село Шарташ, Покровская (Махаевская) часовня. Разрешенная. Наставник Р. М. Астраханцев.
4. Село Шарташ, Троицкая часовня. Разрешенная. Наставник О. А. Корепанов.
5. Невьянский завод, двухэтажная часовня в доме, пожертвованном бр. Подвинцевыми. Разрешенная. Наставники В. И. Харчевников (именуемый игумен), К. Г. Медовщиков.
6. Невьянский завод, моленная в доме Е. К. Тюкиной. Неразрешенная. Наставник В. Г. Медведев.
7. Невьянский завод, моленная в доме Е. А. Тузовой.
8. Невьянский завод, моленная в доме И. Гурышева.
9. Быньговский завод, моленная в доме М. С. Мягкова. Разрешенная. Наставники П. П. Костоусов, С. И. Мельников.
10. Быньговский завод, моленная в доме М. Е. Мягкова. Неразрешенная. Наставник М. Е. Мягков.
11. Деревня Верхние Таволги, часовня. Разрешенная. Наставник Г. Ф. Матвеев.
12. Деревня Нижние Таволги, моленная в доме Стадухина. Неразрешенная.
13. Верхнетагильский завод, часовня. Разрешенная. Наставник инок Антоний (Поздняков).
14. Нейво-Рудянский завод, моленная. Разрешенная. Наставник И. И. Пеунов.
15. Верх-Нейвинский завод, моленная. Разрешенная. Наставники Ф. Е. Кадцин, А. И. Медовщиков.
16. Верх-Нейвинский завод, моленная в доме О. Ф. Мельникова. Неразрешенная. Наставник И. Г. Назимов.
17. Режевской завод, моленная в доме, пожертвованном Ушаковым. Разрешенная.

¹ Источники: ГАСО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 85. Л. 5–64; Д. 107. Л. 35–53 ; Извлечение из отчета Екатеринбургского епархиального миссионера за 1899 г. // ЕЕВ. 1900. № 18. С. 437–441 ; Отчет епархиального миссионера о состоянии и численности раскола в Екатеринбургской епархии за 1900 г. // ЕЕВ. 1901. № 9. С. 125–135; № 10. С. 151–162 ; Состояние в епархии раскола и сектантства (из отчета епархиального миссионера за 1901 г.) // ЕЕВ. 1902. № 8. С. 359–366; № 10–11. С. 461–467 ; Состояние раскола в Екатеринбургской епархии в 1902 г. // ЕЕВ. 1903. № 17. С. 493–498; № 18. С. 527–532; № 19. С. 566–569; № 20. С. 609–615 ; Состояние расколо-сектантства в епархии и деятельность миссии в 1903 г. // ЕЕВ. 1904. № 18–19. С. 522–529; № 20. С. 550–555; № 21. С. 599–607; № 22. С. 630–638 ; Епархиальные сведения о численности старообрядцев в Екатеринбургской епархии в 1904 г. // ЕЕВ. 1905. № 14. С. 316–324; № 15. С. 337–353.

18. Режевской завод, молеельня в доме Селивановых. Наставник К. Н. Слободчиков.

19. Ревдинский завод, молеельня в доме Д. И. Богомолова. Неразрешенная. Наставник П. С. Свалов.

20. Ревдинский завод, молеельня в доме С. И. Шумкова. Недозволенная. Наставник С. И. Шумков.

21. Ревдинский завод, молеельня в доме М. Г. Заколюкина. Неразрешенная.

22. Ревдинский завод, молеельня в доме П. Н. Баженовой. Неразрешенная.

23. Деревня Краснояр, молеельня в усадьбе Ф. Т. Кокушкина, позже – в доме В. И. Бельковой. Неразрешенная. Наставник Ф. Т. Кокушкин.

24. Каслинский завод, молеельня на усадьбе И.С. Заколяпина. Разрешенная. Наставники Ф. И. Шляпников, К. М. Сырейщиков, С. С. Чесноков.

25. Деревня Курманка Мезенского прихода, молеельня. Разрешенная. Наставник Н. А. Бутаков.

26. Деревня Губернская Кузнецкого прихода, молеельня в усадьбе И. И. Киприянова. Неразрешенная. Наставник И. И. Киприянов.

27. Деревня Губернская Кузнецкого прихода, молеельня в усадьбе Д. Я. Киприянова. Наставник П. С. Беспалов.

28. Деревня Обухова (Шипеловка) Бруснятского прихода, молеельня. Разрешенная. Наставник Н. А. Бутаков (приезжает из Курманки).

29. Кыштымский завод, молеельня. Неразрешенная. Наставники О. А. Швейкин, И. Ф. Трифонов.

II. Верхотурский уезд

30. Нижнетагильский завод, Красильниковская часовня. Разрешенная. Наставники М. С. Мурашев, Е. И. Коряков.

31. Нижнетагильский завод, пос. Выя, молеельня построена И. И. Бобровым. Неразрешенная. Наставник Ф. С. Голдобин.

32. Нижнетагильский завод, молеельня в доме А. Курамышева. Неразрешенная.

33. Нижнетагильский завод, молеельня в доме Ф. Щепелева. Неразрешенная.

34. Черноисточинский завод, молеельня. Неразрешенная. Наставник С. И. Булыгин.

35. Черноисточинский завод, молеельня в доме Р. Беломестных. Неразрешенная. Наставник К. Я. Раздубов.

36. Висимо-Шайтанский завод, молеельня, построенная в усадьбе А. И. Лисина. Неразрешенная. Наставники С. Михалев, И. С. Михалев.

37. Висимо-Шайтанский завод, молеельня в доме М. А. Поповой. Неразрешенная.

38. Висимо-Шайтанский завод, молеельня в доме З. М. Соловьева. Неразрешенная. Наставник З. М. Соловьев.

39. Лайский завод, молеельня в усадьбе А. Ф. Кудрявцева. Разрешенная. Наставник Ф. С. Чураков, Ф. М. Орлов.

40. Деревня Лая, молеельня в доме И. Н. Бердышева. Неразрешенная. Наставник И. Р. Семенов.

41. Кушвинский завод, молеельня в доме бр. Ушаковых. Неразрешенная. Наставник П. Ушаков.

42. Баранчинский завод, молеельня в доме С. Мурашева. Неразрешенная. Наставник С. Мурашев.

43. Верхнетуринский завод, моле́льня в доме Е. И. Селиванова. Неразрешенная. Наставник М. И. Найденов.
44. Нижнесалдинский завод, моле́льня в доме П. Н. Рамыльцева. Неразрешенная. Наставник М. Мурашев.
45. Петрокаменский завод, часовня. Разрешенная. Наставники И. Пермяков, А. К. Пермяков.
46. Деревня Беляковка Петрокаменского прихода, моле́льня. Разрешенная
47. Деревня Дрягунова Краснополянского прихода, моле́льня. Разрешенная. Наставник П. Р. Семячков.
48. Деревня Реши Краснополянского прихода, моле́льня в доме С. Ф. Гаева. Неразрешенная. Наставники Л. А. Агриков, А. Лобанов.
49. Деревня Гаева Краснополянского прихода, моле́льня в доме С. Ф. Гаева. Неразрешенная. Наставник Е. А. Гаев.
50. Деревня Бродова Краснополянского прихода (в 1896 г. был образован отдельный Бродовский приход, куда вошли нижеперечисленные деревни, ранее состоявшие в Краснополянском), моле́льня в доме С. Шешукова. Наставники П. К. Путилов, З. В. Мезенин.
51. Деревня Фокинцы Краснополянского прихода, моле́льня. Разрешенная. Наставники П. Агеев, Ф. К. Ларионов.
52. Деревня Матвеева Краснополянского прихода, моле́льня в доме А. С. Зудова. Неразрешенная. Наставник И. Е. Зудов.
53. Деревня Соседкова Краснополянского прихода, моле́льня. Неразрешенная. Наставники Ф. С. Тархов, А. И. Ширинкин.
54. Деревня Шумиха Краснополянского прихода, моле́льня в доме К. И. Николаева. Неразрешенная. Наставник К. И. Николаев.
55. Деревня Козина Краснополянского прихода, моле́льня в доме И. Ф. Путилова. Неразрешенная. Наставник К. П. Путилов.
56. Село Башкарское, часовня в усадьбе П. Я. Пономарева. Неразрешенная. Наставник М. П. Зверев.
57. Деревня Новая Башкарка, моле́льня в усадьбе Л. А. Пономарева. Неразрешенная. Наставник П. А. Пономарев.
58. Деревня Сарапулка Башкарского прихода, моле́льня. Неразрешенная. Наставник П. Е. Семенин.
59. Деревня Южаково Мурзинского прихода, моле́льня в усадьбе У. Овчинниковой (позже – в ветхом здании старой часовни). Разрешенная. Наставники Х. Е. Пестерев, Ф. Овчинников.
60. Деревня Кондрашина Новопаньшинского прихода, моле́льня. Разрешенная. Наставники И. И. Кондрашин, А. Н. Устьянцев.
61. Деревня Малыгина Медведковского прихода, моле́льня на усадьбе П. К. Малыгина. Неразрешенная.

III. Шадринский уезд

62. Шадринск, моленный дом. Разрешенный по ходатайству купцов Королева, Афонина и др.
63. Деревня Коврига Ячменевского прихода, моленный дом на усадьбе С. А. Мурзина. Неразрешенная. Наставники С. А., Г. В., М. П. Мурзины.

64. Деревня Мальцева Канашевского прихода, молешня в доме наставника Н. И. Ивонина.

65. Село Житниковское, моленный дом. Неразрешенный. Наставники П. С. Могильников, П.Е. Житников.

66. Село Песчано-Таволожское, моленный дом в усадьбе С. Сараева. Неразрешенный. Наставник Д. А. Михайловских.

67. Село Вороновское, в усадьбе В. Кетова. Разрешенная.

68. Деревня Мишагина Вороновского прихода, моленная в усадьбе наставника Л. С. Мишагина. Неразрешенная.

69. Деревня Миронова Мингалевского прихода, моленная на усадьбе наставника А. И. Булыгина. Неразрешенная.

70. Село Иванищевское, моленная в доме Т. В. Федотова. Неразрешенная. Наставник Т. М. Кораблев.

71. Село Погадайское, часовня в доме наставника Н. Котрякова. Неразрешенная

72. Деревня Шураносова Мехонского прихода, моленный дом на усадьбе наставника Ф. Бахарева.

73. Село Вознесенское, моленная. Неразрешенная. Наставник М. Г. Пахотин

74. Деревня Езовская Вознесенского прихода, моленная. Неразрешенная. Наставник А. Е. Лебедкин.

75. Село Беркутинское, моленная. Неразрешенная. Наставники С. С. Чашин, С. И. Чашин.

76. Деревня Малый Беркут Беркутского прихода, моленная. Неразрешенная. Наставники Е. И. Кузнецов, Ф. С. Волчихин.

77. Село Кривское, моленная. Неразрешенная. Наставники Ф. Захаров, Е. Захаров.

78. Село Потанинское, моленная. Неразрешенная. Наставник А. Оболдин.

79. Село Смолинское, моленная. Неразрешенная. Наставники В. П. Донских, М. Г. Зыков

80. Деревня Перотникова Смолинского прихода, моленная. Неразрешенная. Наставник Е. В. Поротников.

81. Село Катарацкое, моленная. Неразрешенная. Наставники Е. Ф. Рябков, Ф. А. Шимолин.

82. Деревня Антракская Пеньковского прихода, моленная. Неразрешенная. Наставник В. Ф. Сбродов.

83. Село Ирьюмское, моленная. Неразрешенная. Наставник К. Иванов.

84. Деревня Русакова Каргапольского прихода, моленная. Неразрешенная. Наставник П. И. Обабков.

85. Село Казаковское, моленная. Неразрешенная. Наставник Ф. Е. Строжков.

86. Село Горскинское, моленная. Неразрешенная. Наставник П. Третьяков.

87. Село Буткинское Озеро, моленная. Неразрешенная. Наставник Л. А. Борцов.

88. Деревня Яутла Богословского прихода, моленная. Неразрешенная. Наставник П. С. Невьянцев.

89. Село Сугоякское, моленная. Неразрешенная. Наставник А. С. Шунайлов.

IV. Камышловский уезд

90. Деревня Лепихина Красноярского прихода, моленная. Неразрешенная. Наставник Н. П. Лепихин.

91. Деревня Демина Беяковского прихода, моленная. Неразрешенная. Наставник Ф. И. Кобелин.

92. Деревня Большой Рамыл Беяковского прихода, моленная. Неразрешенная. Наставники Е. М. Яковлев, М. И. Владимиров.

93. Деревня Яр Беяковского прихода, моленная. Неразрешенная. Наставники В. С. Шмонин, В. И. Шмонин, А. С. Осипов.

Количество старообрядцев часовенного согласия в 1895–1904 гг.

Уезд	1895 г.	1899 г.	1902 г.	1904 г.
Екатеринбургский	8 988	10 102	8 638	7 288
Верхотурский	6 228	6 643	10 907	12 058
Шадринский	16 849	12 058	–	–
Камышловский	1 665	734	22 370	22 603

Приложение 3

О посылке на Иргиз С. Ф. Новосадова¹

1804 года апреля 25 числа, при Невьянском заводе, в старообрядческом молитвенном доме, при всеобщем нашем собрании, учинили мы вам, Сергей Филимонов Новосадов, по общественному нашему согласию и собственному твоему желанию выбор и препоручаю вам пристойное количество денег и для записи прихода и расхода оных, за шнуром и печатью, за подписанием общественных людей рук, книгу и отправляем вас в монастыри Иргизские за испрошением от церквей их в общество наше старообрядческого священника и, испрося привести оного с собой к нам, в Невьянский завод.

При сем и приказываем вам, наипервое, самому быть во всем осторожному, любопытну, скромну и удаляться от всего того, что недостойно нашего к вам доверия и имени честного человека. В проезде ж как вперед, до монастырей, равно и обратно, во всех расходах от излишества воздерживаться, употребляя ж на потребные случаи в расход деньги, во всем иметь верную записку в данной от нас шнуровой книге, а не на особых каких ни есть черновых записках или лоскутках, которые от вас, по приезде сюда, в завод, в расходе к счету в резон приняты ни под каким видом не будут.

По прибытии в монастыри, если Господь поможет вам оных достичь и время позволит быть во всех, то в каждом, по точной силе против приложенных в сем пунктов, о самонужнейших случаях, принадлежащих званию нашему, любопытным и проницательным образом разведывать постарайся, и, разведав достоверно, о каждой статье точно против их обычаев и содержания для достоверности нам на бумаге положи вернейшую записку своею рукою. Во всем же оном поступать осторожно, дабы дохождение ваше не подало им об нас какого сомнения и вместо чаемой пользы, не причинило б в успехах желания нашего какого-либо препятствия, но служило б ко благим успехам нашей пользы, помятуя что ты носишь имя и отправляешь должность зодчего (?). Приспособляйся ко нраву и поведению тамошних людей, а наипаче иноков.

Сие наше наставление с нижеозначенными пунктами даем мы тебе, Сергей Новосадов, за подписанием наших рук и если вы по оному приложите свое бдительное старание выполнить в самой точности, во всем сообразно нашему намерению, безо всякой во всех частях утайки и самоумышленного в чем-либо прилога и натягательства, что и самим вам нужно и полезно не так, как прежде вас, допускаемые до подобных вашей и прочих общественных сего ради должностей, дерзкие люди употребляли во зло наше к ним доверие, не бояся праведного суда Божия и общественного на себя негодования, дерзали облыгать наше простосердечие, предлагали горькое за сладкое и тьму за свет, презрев глас совести своей и святость веры, и тем нам не малую пакость и душевное смущение наносили, каковыя их коварства уже время открыло, почему и просим и молим мы тебя именем Божиим – оправдайте вы сей наш выбор и добрую о тебе надежду свою верностию и рачительным, и хозяйственным о вверенной вам должности попе-

¹ Опубликовано в статье: К истории православного старообрядчества // ЕЕВ. 1903. № 11. С. 319–321.

чением, за каковое ваше усердие почует на тебе Божия милость и благословение и от нас соответственное подвигам вашим похвальное имя и особенное награждение получите непременно.

Пункты же следующие:

- 1) Испросить запасной Евхаристии для причащения христиан.
- 2) Св. Мира для крещаемых, о котором выправиться – в кая лета и кем именно священо и каковыми обстоятельствами до них преемне дошло.
- 3) Выправиться же достоверно о построении начальной у них церкви, в коем монастыре прежде всех предприняли они начало строить церкви – кем именно, в кая лета, по каковым позволениям или к тому пристойным в стране их случаем и на каковом положении.
- 4) Во оной первоначальной церкви и в прочих как прежде, ровно и ныне каковые имеются антиминсы и кем оные священы и имеют ли в себе мощи св. мученик, и кем оные мощи в них вложены – при освящении ли антиминса или после освящения оно; не бывали ли те антиминсы прежде в каких-либо церквях на престолах или кроме оных, где ныне положены, ни на каких не бывали.
- 5) Самая же первейшая церковь, по построению своему на Иргизе, многими ли священниками была освящена и были ли с ними при освящении диаконы или едиными только попами без диаконов освящена.
- 6) Св. божественную литургию на коликих просфорах они служат и в седми-просфорном служении за кого именно каждую просфору вынимают.
- 7) Во время служения св. божественной литургии на великом выходе, с переносом Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа, каковым правилом и за кого именно употребляются сии глаголы: «да помянет Господь Бог во царствии небесном», – в ясности опишите.
- 8) А при том и при всяком богослужении в чтениях и на «утверди, Боже, веру христианскую» каковым правилом за самодержавнейшего Государя и за всю их Высочайшую фамилию Бога молят.
- 9) При всем оном должно тебе крайне наблюдать наши вышеозначенный предписания – приискивать из священников человека доброго и благопристойного, соответствующего духовне и телесне своему званию, во всем твердого, – испытывать каковое он имеет желание к старообрядству, летами от 40 до 50 или 55, но, однако, не более сих. А разве который человек вида здорового, крепок телом и по житию благовейный, то, хотя и 60-ти лет, а старше сих и неимеющего в себе значущихся в сих пунктах качеств, брать не отваживайся, ибо сие будет оставаться на твоём отчете.
- 10) К сему же усердно постарайся разведать достоверно – когда и кем он принят в согласие наше и чрез какое посредство, каковым чином, – первым, или вторым, или третьим; имеет ли при себе ставленное писание, и если имеет, то оное с ним испроси. А буде подлинного ставленного писания с ним от того монастыря, в коем он находится, дать не согласится, то испроси с него копию за свидетельством и подписанием настоятельской и соборных старцев руками и сам подлинное прочитай для общего нам удостоверения и при том благопристойным образом спроси у настоятеля – каковым случаем оный священник в старообрядство к нам пришел – по собственному ли своему желанию, самопроизвольно к церкви приехал или они от монастыря кого за ним – нарочного посылали, то разведать от посылаемых за ним, каких он был стран урожденец, совершенно ли

об нем знают, что он в прежнем своем жилище был попом, не имел ли при своем приходе живя за собою какого-либо правильного дела, возбраняющего ему священнодействовать. Равным образом в разведывании о полах оных скромно и благопристойно во всем к полезному спрашивать и у посторонних зрителей, кои по близости их находятся.

Также и то помни, дабы он не прилежал вину много, которые нам, как тебе известно, до крайности наскучили, а равно и о прочем придумывай и старайся, что только клонится ко благу общему и пользе душ наших, хозяйственно и неупустительно так, как долг повелевает честному человеку и сущему православному христианину.

11) Доходы же к монастырю, если настоятель с братиею будет приглашать, каковую часть из прихода священнического, а не из общественного, в том ты должен обо всем ясно переговорить и утвердить оное с ними на порядке, соображаясь со здешними и тамошними обстоятельствами, смотря по состоянию здешних людей и всеми мерами стараться соблюдать всеобщую пользу без отягощения себя и прочих.

12) Во отлучке же вашей о успехах вверенного тебе дела и о своем в пути благополучии уведомляй нас почаству; письма ж надписывать на имена: Федора Васильича Тюкина, Андрея Михайловича Москвина и Андрея Петровича Бердникова.

И во всем сем обращении чистосердечно советуем вам вести себя с нами единодушно и не иметь ни малейшей наклонности к согласию наших противников о сей посылке и может они по своему упрямству и слабоумию вознамерятся с вами иметь в пользу свою переписку, то вы, получая от них письма, ответствие давать на них ни под каким видом не отваживайтесь, но потщитесь их, для сохранения вашей к нам верности и лучшего удобопонятия, доставлять к нам, помня словеса премудрости: «муж двоедушен неисправен во всех путех своих».

Приложение 4

**Старообрядческое сочинение о исповеди и богослужении,
совершаемом простолюдином¹**

Л. 66

О исповеди.

Неосвященных мужей по каким правилам допустили [исповедовать]. В первых зри в книгах преподобного Нифонта и Савы, страницы 184, 185, 195, 199, 202, 203 и 210.

Ибо русская церковь, озабочаясь снисходительностью, по каким мерам когождо приготавливали ко спасению, зри о сем в Истории акт. Том 1-й, № 11 и 13. Зри История русской церкви, сочинение Макарием архиепископом Харьковским // Том 2, страница 144 и 156.

Л. 66 об.

1-е. В начале второй половины 11 века христианская исповедь исправлялась и не от священных мужей, а от мужей святой и ученой жизни, ибо русская церковь свободно допускала на совесть каждого о избрании себе отца духовного, обходя церковь и ея членов, и сие святое и нужное дело исправляли многие черноризцы, точию не з тою властью, каковых имела церковь, церковныя пастыри, но приходили с советом к каждому исповеднику, который должен соразмерно своих сил понести епитимию. И сие более могло порождать спасаемых, как его самовластие, отстать от греха своего по совету отца духовного, и тем исполняли охотнее, чем налагали пастыри церкви. Зри о сем пространнее в Истории русской церкви, период 1-й, лист 83 // и рукопись Златая цепь. Лист 39 и 194.

Л. 67 2-е.

Там же, страница 456. Повесть о черноризце Иакове. Иаков черноризец был избран в духовного отца князем Димитрием Изяславичем во 2-й половине 12 века.

Следовательно вопросам Кирика новгородского Антониева монастыря к преподобному Нифонту, в чем свидетельствует История русской церкви Филарета архиепископа Черниговского, страница 92.

Вопрос Кирика: аще ли кто придет ко мне на покаяние, лзя ли мне, владыко, отослать его ко иному, как не имея аз на то власти, понеже черноризец есмь?

Отвеща Нифонт: грешно не принимать, принимать точию советами исправь, а не властью, кую имеем мы. Там же, страница 93, период 1-й.

Паки вопрошает митрополита Иоанна относительно кающихся, ис правил русских // пастырей, отличаются благоразумной снисходительностию.

¹ Текст приводится по рукописи Древлехранилища ЛАИ УрГУ. IV (Красноуфимское) собр. 180р/5341. Л. 66–69 об.

Л. 67 об.

Вопрос Кирика: Аще человек кается, а грехов у него много, то как поступить с таковым?

Отвеща святитель Иоанн: не велю тогда налагать епитимию, но советовать что-нибудь малое, да обучится, а не назначать, яко же мы творим. Потом понемногу прибавлять советом, но не слишком отягчать оными, а боле оставлять на воли кающегося, ибо не имеет власти запретить и назначить, то дело есть пастыря церкви. Там же, страница 94, переод 1-й, правило 26.

Из вопросов Кирика у преподобного Нифонта: должен ли супруг помогать взаимно в несении епитимии?

Отвеща пастырь: велми достоит волею добровольно, яко же и друг другу, и брат брату, также и супруги. О сем зри пространнее в книгах преподобного Нифонта и Савы, страницы 184, 185, 195, 199, 202 и 203.

О исповеди творимой от мужей неосвященных. Дозде Нифонт. //

Л. 68

Книга Кирилла Иерусалимского, лист 204 Анастасия Великого: Аще обрящещи мужа духовна и научена, могущего тебе лечбу подати без стыдения и с верою, исповедуйся ему тако, яко пред самим Господем.

Книга Беседы апостолские, нравоучение 2-е, зач. 291, страница 2508: И яко всех убо не рукополагает Бог, всеми же той действует за еже спасти людей, и яко истинный есть принос, аще ныне и нечистое житие имать приносяи.

Иосиф Волоколамский в слове 12, стран. 520: Кроме благодати Святого Духа ничто же мочно кому сотворити от священных, понеже на еретическое деятельство не сходит Дух Святый. Еретицы же имеяху дух сатанин, како могут на небеси и на земли вязати и решати.

Книга Щит веры, лист 100: Никто же бо от проклятых приимлет рукоположения, или крещение, или пострижение, или благословения. От него же и сам лишен бысть. Дозде о исповеди. //

Л. 68 об.

О богослужении простолюдином в неприсутствии священных лиц.

Богослужение производим в подлежащее время неосвященными мужи: си есть не без основания, ибо видим во времена Всеволода Мстиславича князя Новгородского и во дни Нифонта архиепископа Новгородского. Сей блаженный Нифонт остави много своего сочинения в божественных писании, дошедшее до наших времен в 9-ти книгах. И вообще от первой книги и до последней помещают в себе вопросы Кирика черноризца новгородского Антониева монастыря, принадлежащего к первой половине 12 века, и труд его хронологии кончен ответами Нифонта в 1156 году, ис коих по надобности иметь будем свидетелство.

Нифонта преподобного книга 4, глава 6.

1. Вопрос Кирика: Како должны быть службы, бываемые в клетех моленных, не сущу ту иерею, рекше полуношницы, и за-

утрени, и обедницы, и вечерни, и павечерицы до отпуска конечного, яко положено во уставех? //

Л. 69

Ответ Нифонта: Указания о сем многа иматъ в божественном писании, яко бываемыя службы, в моленных домах творимые от християн или собором мнозех, соблюсти должны чины, положенные во уставех отеческих и типичех, упразднив точию иерейское ектению и возгласы, размеряя по оным «Господи, помилуй», меньше и многаши, коего есть чина ектения. И блюсти все чтением и пением благочинным, и кажением фимияна. И не оставлены да будут стихи и антифоны утренния, и на обедницах прочтение Апостола и Евангелия празднику, или дню, или святому, аще прилучится. И на вечерни прокимны и литийцы, и вся до отпуска павечернего. Ничтоже да не оставиши от писанного во уставех, яко же рехти.

2. И в книгах же Добротолюбия, книга 1-я, часть 2-я, глава 22, лист 78 обор.: Стоя убо чтый, уставленное тебе от Псалтыря, Апостола и святого Евангелия. И по сих пой разумно обычныя часы, иже от учителей церкви велми премудре уставиша.

3. И во главе 28 сказано: Яко же церковное предание нужно блюсти и безмолвствующему. //

Л 69 об.

4. Там же, книга 2, часть 4, лист 132, Слово о авве Филимоне: Во всю седмицу баше же святого старца служение сицево: в нощи убо пояше Псалтырь и песни безмятежно, и глаголя едино зачало от Евангелия. И сице паки во утрие пояше первый час, и пояше непременно, и паки изустну чтя от Апостола и Евангелия. И сице пояше на всяк день, непременно моляся, и небесного наслаждаясь видения.

5. И Псалтырь следованная во главе 21, лист 431, во уставе после прав[ила] келейного: При службе должно читать Апостол и Евангелие, и каждение дважд[ды] или 1[жды]. Дозде о богослужении.

6. Того же Нифонта преподобного, книга 6, глава 5, вопрос: Како могут творить памяти отец и братии и о всех християнех, от zde отшедших, не сущу ту иерею, мы обидимии священного знамения?

Ответ: Невозбраняют закони церковнии поставити и кутию и свечи две возжещи одесную и ошуюю страну, яко же указася во уставех погребения. Должны есте творити поряду и осмогласники, и антифоны, и прочести Апостол и Евангелие, и молитву, и каждение, во услышание ту предстоящим, и все поряду, яко же достоин неимущему иерейского сана. О сем да имашо свидетельство в книгах блаженного Кирилла Скифопольского.

Л. 53

Узаконение о браке¹**Благословение родителей о детях. 1841 года апреля 14 день.**

Мы, нижеподписавшиися с обеих сторон родители, имея попечение о детях своих, по обязанности нашей к продолжению по жизни, общим разсуждением нижеизъяняемое обстоятельство.

Первое: по случаю запрещения правительства о терпимости имеющегося для исполнения таинств христианских священства, которым окормлялись мы и подобные нам до сего более ста семидесяти лет, ныне иметь воспрещатися. Душевные наши чувства к присоединению к господствующей, равно единоверческой, церкви подчинить себя возможности в себе не находим, а остаемся в качестве преродных, по правилу святых отец. Равно и дети наши при воспитании //

Л. 53 об.

происходят в той же самой мере.

Второе: по обоюдному нашему разсуждению, за необходимое, з детьми наши ми вообще имеем, дабы не состоял за противный и гнусный в особенности духовному и гражданскому закону поступок, поставляем исполнить самим Богом данную святому пророку Моисею пятую заповедь, в крайней нашей необходимости, за неимением священства. По силе книги Кормчей, лист пятисотной, совокуплении брачного: «аще ли по тесноте, или смирением, невозможно кто добре приятнее написано составить брака, то и не написано да совещевается женитва нелукавно, советом совокупляющихся лиц и родителей. Или в церкви, или перед други пятьми повелено бысть».

Л. 54

// Катехизис великий. Лист 343. Глава 79. Сами брачующиися тому действуют: «Аз тя посягаю в жену мою. И аз тя посягаю в мужа моего, в ревности друг другу».

По собственному нашему благоизволению и детей наших, Божиим благословением и нашим родительским, при дозволении и личности нашей, утвердили.

В заключение сего целовали они святой и животворящий крест Христов и священного Евангелия слова, Христа, спасителя нашего (Мф. Зач. 78. Лист 45), в неразрушимую между собою супружественную связь друг с другом до скончания жизни своей. В тем и обязуемся на самый суд Христа спасителя предстать.

Сие вычитывается при брачующихся.

¹ Текст приводится по рукописи Древлехранилища ЛАИ УрГУ. VII (Нижнетагильское) собр. 5р/156. Л. 53–54.

Приложение 6

Перепись раскольничьих скитов и их обитательниц в Шарташе в 1844 г.¹

Год основания	Настоятельница	Описание	Насельницы
1782	Алферова Ефросинья, мещанская дочь, 55 лет	Деревянное здание неправильной формы, составленное из пристроек и расположенное более внутри ограды: в улицу – в один, а во двор в два этажа. Девять комнат (жилых 4), моленная с 3-ярусным иконостасом	Сизикова Аграфена, вдова, 80 лет; Сизикова Анна, девка, 56 лет; Минеева Марья, дочь неперм. работника, 15 лет
1797	Соколова Устинья, мещанская дочь, 80 лет	Дом о двух избях. Передняя по ветхости не жилая, в задней отделена перегородкой небольшая моленная с 2-ярусным иконостасом	Соколова Ирина, мещанская дочь, 47 лет; Бабарыкина Феодосья, крестьянская дочь; Соколова Авдотья, мещанская дочь
1817	Комарова Екатерина, солдатка, 93 года	Пятистенный дом, при оном особая моленная комната с образами в один ряд и аналоем	Никитина Марья, дочь неперм. работника, 81 год; Харламова Василиса, мещанская дочь, 70 лет; Пастухова Аграфена, дочь неперм. работника, 16 лет
1817	Феодосья Рязанова мещанская дочь, 97 лет	Изба с сенями. Иконы в углу в небольшом количестве	Калашникова Лукерья, мещанская дочь, 47 лет; Калашникова Вера, мещанская дочь, 16 лет
1817	Шарова Прасковья, крестьянская дочь, 73 года	Внутри дома две избы – нижняя и верхняя, в углах которых расположены на полках иконы	Холодилова Хиония, мещанская дочь, 60 лет; Шмелева Хеврония, крестьянская дочь (в 1844 г. выбыла в Казань*)
1827	Окулова Аграфена крестьянская девка, 57 лет	Обывательский дом. Внутри две избы, отделенные сенями. Иконы в углу в небольшом количестве	Окулова Прасковья, крестьянская девка, 25 лет; Окулова Пелагея, крестьянская девка, 18 лет
1827	Копылова Мавра, дочь неперм. работника, 81 год	Обывательский дом. Иконы в углу в небольшом количестве	Кривошеина Афимия, дочь неперм. работника

¹ По материалам ГАСО. Ф. 43. Оп. 3. Д. 198. Л. 109–118.

1830	Сизикова Анна, мещанская дочь (выбыла в Кунгур в 1844 г.*)	Обывательский дом. Иконы в углу в небольшом количестве	Харламова Прасковья, мещанская дочь, 54 года; Пастухова Маремьяна, дочь непрем. работника, 70 лет
1832	Девкина Мария Семенова, мещанская дочь, 60 лет	Внутри дома две избы и особенная моленная, с 3-ярусным иконостасом	Девкина Марья Васильева, мещанская дочь, 24 года; Девкина Ирина Иванова, мещанская дочь, 59 лет; Бабурина Феодосия, мещанская дочь, 17 лет; Ефросинья, подкидыш, 7 лет
1833	Пастухова Дарья, мещанская дочь, 68 лет	Изба с сенями. Иконы в углу в небольшом количестве	«Проживает только поясненная выше девка Пастухова»
1840	Потапова Прасковья, мещанская дочь, 48 лет	Обывательский дом. Внутри изба и при ней небольшая моленная с иконами	Пшеничникова Ирина, мещанская дочь, 60 лет
1840	Егорова Татьяна, вдова непрем. работника, 42 года	Обывательский дом. Внутри изба и при ней небольшая моленная с 2-ярусным иконостасом	Егорова Домна, дочь Т. Егоровой, 21 год; Кононова-Малышева Дарья, мещанская дочь; Малышева Анфимия, мать Т. Егоровой, 90 лет
1841	Зими́на Февронья, дочь непрем. работника, 68 лет	Отдельная комната в доме И. Егорова. В углу – иконы	Горбунова Кристина, мещанская дочь, 50 лет
?	Грязнова Феодосия (выбыла в Екатеринбург в 1847 г.*)	Отдельная комната в доме Ф. Колпакова	
?	Вешнякова Матрена (выбыла в Екатеринбург в 1846 г.*)	Отдельная комната в доме А. Черепанова	

Примечание: * Примечания, взятые в скобки, написаны другим почерком в более позднее время.

Приложение 7

**Роспись икон и припасов, найденных в келье инок Арсения
(Бабкина) 25 мая 1840 г.¹**

- Л. 3 об. «[Иконы, написанные красками:] Воскресенье Господне – 1,
Николай Чудотворец – 1,
Божией Матери – 1,
медных: Крест с предстоящими – 1,
таковых же малых – 2,
складни большие – 1,
малые – 1.
Книг печатных: Псалтырь,
Канонник,
Часовник малый,
Службы преп. Савве,
Цветник,
письменных: Поучения аввы Дорофея,
Святцы.
Сосуд небольшой для причастия, медный – 1,
хлебцев пшеничных, вроде благодарных – 2,
свеч восковых – до 10 ф[унтов],
ладана простого и росного – до 1 ф[унта],
кадильница – 1.
- Л. 4. Нарядов монашеских обыкновенных – 1,
на случай смерти – 1.
Муки ржаной – до 15 пуд[ов],
пшеничной – до 5 пуд[ов].
Топоров узких – 2».

¹ ГАСО. Ф. 105. Оп. 2. Д. 85. Л. 3 об. – 4.

Приложение 8

Л. 1. Стих о горах и о пустынях¹

Месяца июня для оставших дней,
В память друзей, о горах пою стих сей.
Отверзу уста моя, и наполнятся вдохновения,
И слово отрыгну горам и дубравам хваления.
И явлюся, светло торжествуя,
И воспою радуися, песнено славоствуя.//

Л. 1 об. Из разных мест массы староверов стекаются.

В уральских горах и пустынях собираются.
О, горы и холмы, деревья и растения,
Вы достойны псаломского хваления.
Вы, яко древо, саждено при исходящих вод,
Которое во время свое приносит плод.//

Л. 2. И лист которого не иссыхает,

Но, всегда душистый, на ветвях пребывает.
О, горы и холмы пустых местностей,
На вас много бывает добрых гостей.
О, пустыни, дубравушки уральских гор,
В вас стекаются певчих хор^а.
О, горы, деревья и растения травные,
Вы достойны хвалы и чести славные.//

Л. 2 об. В вас тела отцов пустынных лежат,

И добрые люди сюда помолитися спешат.
О, горы, желая достигнуть ваших мест,
Усердные богомольцы приходят за тысячи верст.
Отвсюду стекаются мест любители,
Старообрядцы, древнего^б благочестия ревнители.//

Л. 3. Из стран ближних и дальних собираются,

И лучи праздник духовных на вас осияваются.
О, горы, пустынюшки дремучих лесов,
В вас много приносят светлых образов.
Носят и встречают их с великим благословением,
Торжественно, с громогласным пением.
О, горы, и деревья з зеленой листвою,//

Л. 3 об. В вас рассыпаются звуки песни^а святой.

На могилах отец пустынников молебствие совершается,
И имя Всемогущего на вас прославляется.
Кадила горят, и дым фимияна орошает вас,
И знаменитых божественных пений слышится глас.//

¹ Текст приводится по рукописи Древлехранилища ЛАИ УрГУ. XI (Талицкое) собр. 36р/1270. Л. 1–7 об. Частично опубликовано М. Г. Казанцевой по: ГАСО. Ф. 2266-р (В. П. Бирюкова). Оп. 1. Л. 37. Л. 60–62. (Казанцева М. Г., Коняхина Е. В. Музыкальная культура старообрядчества. Екатеринбург, 1999. С. 148).

- Л. 4. О, мирныя пустынюшки, пристанища благодатныя,
Для молитвы [сердечной] избранныя.
О, пустыни, вы полны благоухания ароматического
В сие время подвига паломнического.
О, как хорошо и восхитительно в ваших дубравах
Отдохнуть после молитвы на мягких душистых муравах.
Отдохнуть под тенью деревьев густолиственных, //
- Л. 4 об. О Христе трудов молитвенных.
О, деревья густолиственные^г, зело прекрасныя,
В вас виталища тенистыя.
О, горы и холмы гостеприимныя страны,
Вы Богом всемогущим нам даны.
Приходящие здесь заводят знакомство.
[И составляют] хорошее общество. //
- Л. 5. Друг от друга навикают и поучаются,
В книжном чтении и пении упражняются.
Друг со другом религиозные творят собеседования,
Из книг Священного Писания исследования.
Везде чтение и пение слышится,
И легко, благоприятно здесь дышится. //
- Л. 5 об. О, горы, и торжища в вас производятся^г приезжающими,
Продаяти здесь свое рукоделие желающими.
Вещи продаются для сих мест подходящие,
И куплю деють богомольцы приходящие.
Покупая разные вещи в память друзи о пустынях,
О сих почитаемых мест и святынях.
О, горы, не забывают вас купцы христоролюбивии, //
- Л. 6. И посылают на богомольцев пропитание^г в изобилии.
Прислужникам трапеза на земли устрояется,
И странная братия к етому столу* собирается.
Тихо и скромно странички трапезуют,
Брашно разделяя друг с другом, не бре[з]гуют.
Масса братии за трапезою упомещаются,
И. благодаря Христа Бога, насыщаются^г. //
- Л. 6 об. О, горы, дубравушки, длани своеи прострите,
Меня недостойна в лоно свое примите.
Недостойного приити к сей святыне,
От гряхшна моря житейского в тине.
О, горы, да пройдет о вас слава за тысячи верст
Во вся уголки старообрядческих мест.
Да прострется далеко слава о вас, //
- Л. 7. Дабы в ваших пустынях луч света не угас.
О, горы, пустынюшки, когда вспомню^г я вас,
Сердце трепещет, и слезы струятся из глаз.
Никогда не забыти мне прелестей ваших,
Много души спокойствия давших.
О, друзи, не забудем пустынюшку мы,

Но вспомним в июньские^д последние дни.

О, горы, все песни...//

Л. 7 об. Но и еще пою, процветайте вы краше и краше.

Процветайте, яко же крины сельныя,

Да будете полны духовная веселия.

Да будет хвала сия вам пета:

Многая лета, многая лета, многая лета.

В тексте: ^а – гор.

^б – древних.

^в – песнь.

^г – пустолиственных.

^д – производится.

^е – почитание.

^ж – святому.

^з – насыщаются

^и – вспомню.

^к – юнское.

Приложение 9

**Отчет чиновника особых поручений при Министре внутренних дел
Г. Н. Тарановского [командированного на I Всероссийский съезд
старообрядцев часовенного согласия в Екатеринбурге]¹
(в извлечениях)***

1911 г.

Л. 82 об. Невольно обращало на себя внимание полное отсутствие в составе съезда лиц более или менее интеллигентных; съехались начетчики, ремесленники, простые крестьяне-земледельцы, среднее и мелкое купечество. <...> допущены были также и представители печати в лице сотрудников издающихся в Екатеринбурге газет «Уральский край» и «Уральская жизнь». Заседания происходили в зале городского дома, предоставленном для этой цели Екатеринбургским городским общественным управлением. <...>

Л. 83. <...> Составление протоколов заседаний и редактирование постановлений фактически выполнялись одним из сотрудников газеты «Уральский край» (православного исповедания).

Л. 84. <...> Фактически священство на Урале прекратилось в 40-х гг. прошлого столетия и с того времени теперешние часовенные старообрядцы стали управляться выборными наставниками. Однако и после прекращения священства многие из старообрядцев продолжали держаться той точки зрения, что священство вечно, что благодать не могла уйти на небо, как учат беспоповцы, что истинные иереи есть, только надо размыслить и удостовериться в какой из существующих церквей сохранилась правильная хиротония; другие придерживались того убеждения (Л. 84 об.) что священники, переходящие от Господствующей церкви, как то было в старину, являются истинными и к ним надо обращаться при совершении таинств.

Наличность такого течения подтверждается тем, что после прекращения священства на Урале весьма часты были поездки местных старообрядцев в Москву к беглым попам для совершения таинства брака, так как невенчанный брак признавался «скверною».

Что касается самого слова «часовенный», то оно сравнительно недавнего происхождения и появляется только в 80-х гг. прошлого столетия, когда в царствование в Бозе почивающего Государя Императора Александра III были сделаны первые шаги к нестеснению старообрядцев в совершении их богомолений. Старообрядцы, собиравшиеся на молитву в часовнях, в коих некогда совершалось богослужение беглыми священниками, и стали называться «часовенными». Как поясняли мне сами старообрядцы, сначала это название было своего рода «прозвищем», «кличкою», а с течением времени упрочилось в качестве как бы официального наименования, приобретенного права гражданства.

Таким образом в общей своей массе, не принимая в расчет крайних толков, часовенные старообрядцы представляют собой особый толк, стоящий как бы на грани между поповщиной и беспоповщиной. С формальной стороны их надлежит отнести к беспоповцам, ибо фактически они в религиозном отноше-

¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 63. Л. 82 об. – 96 об.

* Изъятые вводные и поясняющие предложения составителя документа.

нии управляются выборными наставниками-мирянами. Но такое определение их было бы, безусловно, односторонним. И вот почему. Беспоповщинские толки отрицают священство, его не приемлют. Между тем, «часовенные» именуют себя «неимеющими священства». В неоднократных беседах моих с «часовенными» на тему об их отношении к священству, они старались всячески разъяснить мне, подчеркнуть, что их следует отличать от не приемлющих священства» ибо они его не отвергают, а лишь в силу исторически // (Л. 85) неблагоприятно сложившихся для них обстоятельств его лишились, не имеют.

<...> Вообще сказывалось благоговейное отношение к священству, как известному принципу, вековому институту Христовой Церкви и, если можно так выразиться, жажда священства... // Однако, несмотря на наличие в среде часовенных старообрядцев известного тяготения в пользу введения у себя клира, священства, – единоверие, к сожалению, не пользуется у них особым расположением, главным образом, потому что оно всё-таки «возглавлено» епископом «никонианским» и тем самым находится в ведении Синода, представляющегося в глазах старообрядчества установлением, противным канонам Церкви и святоотеческому преданию.

При посещении мною Успенской молельни в г. Екатеринбурге старообрядцы с // (Л. 85 об.) неподдельной грустью указывали мне на хранящийся в ней изготовленный престол, который не успели в своё время освятить, на Царские врата, которые «пребывают заключенными», ибо нет лица, которое правомочно было бы прикоснуться к великой святыне.

Вполне естественно в то же время, что такое настроение часовенных старообрядцев не могло не обратить на себя внимания со стороны старообрядцев, приемлющих австрийское священство, главари коего учли выгодность подобного настроения, создающего вполне благоприятные условия для австрийцев в их стремлении к постепенному объединению под своим главенством различных старообрядческих толков и согласий.

В центре часовенного согласия в г. Екатеринбурге поселился пользующийся большой известностью у белокриницких старообрядцев начетчик В. Г. Усов, являющийся как бы епархиальным миссионером. В помощь Усову ко времени съезда прибыл в г. Екатеринбург и другой не менее известный у австрийцев начетчик Варакин.

Л. 86 По поводу воззвания, напечатанного в журнале «Церковь», возникла небольшая полемика на страницах местной екатеринбургской газеты «Уральский край», уделяющей вообще много места вопросам, касающимся старообрядчества. В номере названной газеты от 24 сентября, т. е. как раз накануне открытия заседаний съезда, появилось письмо в редакцию от имени «часовенных». В этом письме белокриницкие старообрядцы извещались, что их доклад вряд ли будет заслушан, так как он не соответствует программе съезда. <...>

Л. 86 об. Неблагоприятный для австрийцев результат полемики в газетах объясняется, насколько мне удалось выяснить, совершенно случайным обстоятельством, именно тем, что организаторы съезда и лица, руководившие им, принадлежат к той части часовенных во главе с известным на Урале начетчиком [А. Т.] Кузнецовым, которая всеми силами стремится противостоять натиску со стороны белокриницких, считая их иерархию «купленной», «лишенной благодати». <...>

Л. 87. От Преосвященного Палладия, Епископа Пермского и Соликамского я слышал, наоборот, что существования среди часовенных известной симпатии к австрийской иерархии отрицать нельзя. То же самое подтвердил мне и помощ-

ник екатеринбургского миссионера о. М. Сушков, сам из часовенных старообрядцев и в молодые годы присоединился к православию. По словам о. Сушкова, было время, когда к последователям австрийского толка принадлежали исключительно торговцы, переселявшиеся на Урал из внутренних губерний, теперь же к этому толку принадлежат и коренные местные жители из старообрядцев. Поднятию авторитета австрийцев, по мнению представителей нашей миссии, весьма способствуют разъезды старообрядческих епископов и то благолепие с каким совершается ими богослужение. У простого люда создается впечатление, что австрийство, по крайней мере, с внешней стороны (облачения, порядок служб) ничем не отличается от единоверия, но в то же время имеет несомненное пред ним преимущество, так как управляется не «никонианскими» епископами. Привлекает ... и сравнительная роскошь сооружаемых храмов».

Продолжительное отсутствие у них иерархии, создавшаяся таким путем, как мною выше указано, своего рода «отвычка» от священства, создают благоприятное поприще для агитации беспоповцев. <...>

Л. 89. Особняком стоит немногочисленная пока группа с упомянутым выше начетчиком Кузнецовым во главе, ратующая за восстановление священства путем принятия беглых священников от Господствующей Церкви. Однако эта группа избегает еще открытых выступлений для распространения своих взглядов в широких кругах, находя, что еще недостаточно подготовлена почва для этого, и опасаясь, что несвоевременное выступление может повредить дорогому для них делу. Сам Кузнецов пользующийся, насколько я убедился, известностью и авторитетом у часовенных старообрядцев, в настоящее время отбывает в Перми тюремное заключение по приговору Казанской Судебной Палаты за преступление, предусмотренное ст. 74 Уголовного уложения (кошунство) <...>

Л. 89 об. ...вопрос «о поискании хиротонии» был предложен с 1871 года и «доднесь принят сочувственно». Далее говорится, что «...многие желают присовокупиться совместно с уральскими, желающими по этому делу путешествовать», и определено «покорнейше их просить ехать безотлагательно». Но на съезде 1888 г. было признано, что принимать священство от Господствующей Церкви «по-прежнему невозможно» ибо в России «хиротония окончательно с обливанием смешалась». <...>

Л. 90. Для детальной разработки устава избрана комиссия из 38 лиц, являющихся представителями различных местностей*. <...>

Л. 95 об. Екатеринбургский съезд, во всяком случае, несмотря на немногочисленность своих определенных постановлений является первым крупным шагом по пути объединения часовенных старообрядцев и в этом его существенное значение. ... Сознавали это и сами старообрядцы, всячески стараясь устранить возникавшие иногда на заседаниях шероховатости, стремясь проявлять должное уважение к сторонникам различных мнений и всячески избегая распрей и обострения споров: духом любви, мира и снисхождения к заблуждающимся, а не осуждения их – вот какими началами был проникнут этот съезд.

17 ноября 1911 г.

* Один из избранных – Ф. Сараев, начетчик из крестьян Пермской губ. 30 сентября, т. е. на другой день после окончания съезда, присоединился к единоверию (прим. – источник).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

А

- Абрамов, исправник 194
 Аввакум Петров, протопоп 32, 33
 Аввакум, старец 297–299, 308
 Аверьянов Никита сын Аврамьев 79
 Авраамий (Венгерский Алексей Иванович) 33
 Авраамий Галицкий, старец 62
 Авраамий, беглый поп в висимских лесах 63, 76
 Авраамий, священноиерей 84, 91
 Аврамьев старообрядец, см. *Аверьянов Никита*
 Агафонова Н. Н., историк 24
 Агафья, черноризница 304
 Агеев П., наставник 345
 Агеев С. С., журналист 24, 145, 155
 Агеева Е. А., историк 204, 311
 Агриков Л. А., наставник 345
 Адриан, патриарх 95
 Акинфа, уральская игуменья 279, 280
 Акинфа, черноризница, могила на Веселых горах 301
 Аксенов, устроитель молельни 342
 Аксенов Т. М., купец, попечитель 281
 Аксенов, беглопоповец, с 1850-х гг. «австриец» 129
 Александр I, император 30, 111, 119, 148, 155, 199, 200, 207, 250
 Александр II, император 155, 156, 210
 Александр III, император 361
 Александр Николаевич, великий князь, см. *Александр II, российский император*
 Александр, диакон на Керженце 41
 Александра, игуменья в шарташских скитах 248
 Александра 2-я, игуменья в шарташских скитах 248
 Александра, инокиня Рогожского кладбища 204
 Александра, игуменья скита на Сидоровой горе 273
 Алексеев, беглый поп 208
 Алексей (Титов), архиепископ 80, 94–95, 178, 179, 185, 212
 Алексей, беглый поп 189, 198
 Алексей, человек Божий, св. 204
 Алмазов А. И., исследователь 227
 Алферова Ефросинья, настоятельница 355
 Анастасий Великий, свт. 352
 Амвросий (Папа-Георгополи) митрополит 175–176, 204, 238, 280
 Амвросий (Подобедов), архиепископ 194
 Амвросий (Протасов), епископ 201
 Амвросий (Серебренников), архиепископ 181
 Анастасия, инокиня 308
 Анатолий (Мартыновский), епископ 135, 254
 Анатолий, черноризец 272, 282
 Андреев Алексей, беглый священник 188
 Андреев Василий, сын священника 197
 Андреев Петр, см. Петр Андреевич, беглый священник
 Андрей Печерский, см. *Мельников (Мельников-Печерский) П. И.*
 Андрей, беглый священник 185
 Андриан, игумен 33
 Андроник, старец, XVIII в. 59, 68
 Андроник, черноризец, кон. XIX в. 272
 Аниस्या, уральская игуменья 262
 Антоний (Андрей Стрелков, он же Стрельников или Стрежников), инок 59, 65, 67
 Антоний (Паромов, Поромов Афанасий), епископ 334
 Антоний (Поздняков), черноризец, наставник 165, 343
 Антоний (Стаховский), митрополит 51, 53
 Антоний II (Багратиони), католикос 181
 Антоний Андреев, старец «обвинских пределов» 66, 72, 74
 Антоний, митрополит 78–79
 Антоний, инок-схимник из скита Максима 253, 302
 Антоний, черноризец, кон. XIX в. 286, 307
 Антонина, черноризница, могила ок. д. Верхние Таволги 304
 Антонина, черноризница, могила под д. Красная 297
 Анфим Анхимальский, монах 204
 Анфиса (Федорова), инокиня 263
 Аперсида, инокиня 263
 Арапов Александр Евстратьевич, начетчик 238
 Арефьев А., поручик 53, 54, 69, 72
 Арефьев Авдей, скитник 257
 Аристарх, беглый иерей, см. *Шабуров А. К.*
 Аркадий (Федоров), архиепископ 17, 114–116, 124, 133, 138, 140, 156, 158, 198, 232, 250, 253, 288, 339
 Аркадий (Пикульский), «Беловодский архиепископ»
 Арсений, игумен скита 263, 264
 Арсений (Бабкин Никита Алексеев), игумен 255–257
 Арсений (Швецов), епископ 202, 332, 334
 Арсений Грек, иеромонах, переводчик 100
 Арсеньев К. И., экономист 156

Архангельский А., автор «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» 285
 Архип Семенович, беглый священник 124, 190, 191, 288
 Архипова Н. И., исследователь 56
 Асенифа, инокия 307
 Астомен Иван (в иночестве Иосиф), деятель раннего старообрядчества 32
 Астраханцев М. П., головщик 176
 Астраханцев Р. М., наставник 329, 343
 Афанасий (Амилохвари), митрополит 92
 Афанасий (Пархомович), епископ 17
 Афанасий Великий, св., архиепископ Александрийский 217
 Афанасий (Любимов-Творогов), архиепископ 100
 Афанасий, беглый священник 188
 Афанасия, инокия 308
 Афанасьев В. Н. (Санин В.), журналист 20, 300, 314
 Афанасьев Н. Я., автор воспоминаний 147
 Афанасьев Терентий, см. *Терентий Афанасьев, священник*
 Афонин, купец 345
 Ашихмин И. 14

Б

Бабкин Арсений, инок 357
 Бабкин Никита Алексеев, см. *Арсений, игумен*
 Бабарыкина Феодосья, скитница 355
 Бабурина Феодосия, скитница 356
 Багарядцева, вдова 77
 Баженова Пелагея Никитична, духовница 164, 231, 344
 Байбаков (Байбиков) Трофим Федорович, наставник 85, 97, 102
 Байдин В. И., историк 6, 22, 23, 28, 29, 59, 60, 67–69, 74, 80, 97, 104, 117, 119, 121, 124, 130, 148, 173, 192, 206, 209, 211, 220–222, 254, 266, 277, 288, 296, 300, 302, 315
 Баклыков (Корнеев) Иоаким, настоятель часовни 162
 Балакин С. И., молотовой мастер 84
 Баландин, купец, беглопоповец, позднее единовец 152
 Баландины, купцы 327
 Баяльников Федор, старообрядец 83
 Бармин М., купец, старообрядец 70
 Барсов Н. И., исследователь 226
 Барышников В. А., старообрядец 235, 238
 Барышников О. В., старообрядец 238
 Баскаков П., священник 19
 Батанина Варвара Ерофеева, инокия 270
 Батанина Феодосия Стахиева, инокия 270
 Батуев Илья, см. *Иона, инок*
 Бахарев Ф., наставник 346
 Бахорев Н. П., механик 39

Башков Киприян Яковлевич, старообрядец 316
 Безменов Андрей Яковлевич, наставник 85
 Беликов Д. Н., исследователь 201
 Белинчиков М. И., попечитель 168, 285
 Белобородов С. А., историк 6, 17, 24, 25, 31, 40, 70, 76, 86, 90, 104, 129, 131, 137–139, 176, 185, 191, 200, 213, 230, 232, 237–238, 248, 250, 251, 262, 266, 277, 281, 283, 299, 301, 303, 334
 Белов Г. Г., управляющий 123
 Белов Гаврила Иванович, приказчик 128
 Белов Д. В., управляющий 125, 290
 Белов, крестьянин 262
 Беломестный Родион, крестьянин 164, 344
 Белоусов К., часовенный 315
 Белый Д. К., см. *Дионисий, инок*
 Белых Н. Н., старообрядец 64
 Белькова Васса Ивановна, духовница 231, 344
 Беляев Я. С., старообрядец 250
 Беляев, см. *Геннадий, епископ*
 Беляевский Л., старообрядец 316
 Бердников, статский советник
 Бердников А. А., содержатель часовни 123
 Бердников Андрей Петрович, адресат писем 350
 Бердышев Иван Абрамов, житель д. Лая 160
 Бердышев Иван Никонов, житель д. Лая 160, 344
 Бердышев Мартын Дорофеев, житель д. Лая 160
 Бердышев Никон, староста единоверцев 160
 Беркович А. В., историк 321, 328
 Берсенева, устроитель молельни 341
 Берсенева Г. М., исследователь 37
 Беспалов П. С., наставник 344
 Бирюков В. П. 358
 Блохин Николай Киприанович, купец 146
 Блохина (в девичестве Зотова) Елизавета Григорьевна, жена Блохина Н. К. 146
 Блохина Мария Дементьевна, старообрядка 329–330
 Блудов Д. И., министр 29
 Бобров Иосиф, устроитель молельни 170, 344
 Бобров, беглопоповец 238
 Богатырев А. А., кузнечный мастер 118
 Богатырев Андрей 118
 Богатырев Афанасий Иванович, иконописец 118–120, 183, 184, 209
 Богатырев Василий Дементиевич, отец И. В. Богатырева 118
 Богатырев Дементий 118
 Богатырев Иван Васильевич, первый иконописец династии 118–119, 183
 Богатырев Михаил Иванович 118–120, 184
 Богатырев Павел, келейник 60
 Богатырев Федор 118
 Богатыревы, династия иконописцев 118–120
 Богомолов Григорий, см. *Геласий*

Богомолов Дмитрий Игнатьев 163, 344
 Бойнауков, купец 340
 Борисенко Н. А., историк 236
 Борисов С. П. 314, 336
 Боровик (Клюкина) Ю. В., историк 6, 23–24, 31, 104, 105, 175, 216, 269, 272, 275, 284, 309, 312, 327, 328, 315, 333, 335
 Бородин Василий Матфеевич, купец 234, 238
 Бородины, купцы 164
 Борцов Л. А., наставник 346
 Брагин М. И., часовенный 238
 Брагин Федор, старообрядец 316
 Брадатый Иоанн, см. *Иоанн Брадатый, атаман*
 Бралгин Александр, старообрядец 316
 Бралгин Иван, старообрядец 316
 Бралгин Мокей, старообрядец 316
 Брандт Карл, поручик 50, 51
 Бриллиантов М. И. 333
 Булатова, см. *Манефа, инокия*
 Бульгин А. И., наставник 346
 Бульгин С. И., наставник 219, 344
 Бурашников Фалалей, головщик 170
 Бутаков Н. А., наставник 344
 Буторин Никифор Михайлов, мещанин, см. *Нафанаил, инок*
 Бухаркина О. А. 321, 328
 Бухлаков Е. Л., информант 304
 Бучкин Тихон, крестьянин 140, 341
 Быков Дмитрий, скитник 257
 Быков Павел, скитник 257

В

Важенин Василий, старообрядец 315
 Важенин С., старообрядец 315
 Валентин, черноризец 26, 58, 64, 269
 Валентина, черноризица, могила ок. д. Верхние Таволги 304
 Валентина, черноризица, могила ок. с. Краснояр 297
 Ваякин Л., старообрядец 316
 Варадинов Н. В. 30, 31, 211
 Варакин Д. С., начетчик 241, 362
 Варлаам (Василий Кондратьевич (Казанский)), инок 77–79
 Варлаам (Эристави или Эристов), митрополит Мцхетский, первый экзарх Грузии 181, 183, 212
 Варлаам, инок-схимник, могила ок. д. Нижние Таволги 304
 Варлаам, священноинок, перемазан Софонтием на Керженце 62–63
 Варлаам, старец, могила ок. Черноисточинского завода 293
 Варлаам, черноризец неприемлющий общину 311, 312
 Варламов, см. *Иаков, священноинок*

Варсанофий, «раскольниковый монах» 259
 Варушкин Н., священник 12, 88, 120, 121, 123, 124, 126, 128, 129, 189, 190, 192, 210, 219, 221, 293, 339
 Василий Александрович, беглый священник 181
 Василий Великий, свт. 215
 Василий Дмитриевич (Торжковец), беглый священник 58, 59, 77, 113
 Василий Иванович, беглый священник 181, 182
 Василий Кондратьевич (Казанский), см. *Варлаам, старообрядческий инок*
 Василий Никитич, беглый священник 179
 Василий Федорович, беглый священник 83
 Василий, беглый священник 188
 Васильев А. Д., майор 210, 259
 Васильевский М. Н., исследователь 30
 Веденецкий П. П. 123
 Венедикт (в миру Мельников Василий Иванович), инок 254
 Венедикт Григорьевич, см. *Виссарион, игумен*
 Веньгин Николай Михайлович, старообрядец 241
 Вера, игуменья 203, 248, 251
 Верховский Т., деятель единоверия 92
 Верходанов И. С., единоверец Екатеринбург 153, 154
 Верходанов, устроитель часовни 340
 Вешнякова Матрена, настоятельница 356
 Виссарион (Венедикт Григорьевич), игумен 279, 280
 Виталий, инок 293
 Витевский В. Н., исследователь 71
 Витюнion С. С., см. *Серафим, инок*
 Вишев И. И., историк 172
 Владимир (Шимкович), епископ 17
 Владимиров М. И., наставник 347
 Власий (Тянигин), схимник 259, 281
 Власий, свмч. 159
 Волчихин Ф. С. наставник 346
 Воробьев Стефан Логинович, старшина старообрядцев 183
 Воронцова Л., исследователь 5
 Вруцевич М. С., служащий консистории 14
 Всеволод Мстиславович, князь 352
 Вургафт С. Г., исследователь 203

Г

Гавриил Алексеевич, беглый иерей 195, 196
 Гавриила Морока, беглый поп 80
 Гаврилов Иван, старообрядец 120
 Гаев Е. А., наставник 346
 Гаев С. Ф., устроитель молельни 345
 Гаева Мариамна Дорофеевна, духовница 231
 Гай (Токаов), архиепископ 181–183, 190, 200, 212

Галактион, старец 34
 Галактион, старообрядческий черноризец, кон. XIX в. 272
 Галанин Мирон Иванович, зауральский старообрядец 26, 58, 60, 62–63, 65–67, 72, 74, 96
 Геласий (в миру – Богомоллов Григорий), игумен 263, 264
 Геннадий (Беляев), епископ 16, 202, 204, 277
 Геннадий, черноризец, могила на р. Рязик 304, 305
 Геннадий, черноризец, похоронен в Нижнем Тагиле 292
 Георгий, инок, могила ок. Черноисточинска 293
 Герасим, инок, проживал в скиту под Нижним Тагилом 259
 Герасим (с Керженца), инок-схимник 90, 253, 302
 Герасимов, исправник 165
 Герман (Германий), в миру Егор, инок-схимник 15, 88, 89, 301
 Герман, черноризец, могила около д. Лая 293
 Германов, см. *Ушаков Федот*, старшина старообрядцев
 Главацкая Е. М., историк 6
 Гладких З., содержатель моленной дома 126
 Гладких Исая, старообрядец 87
 Гладких Степан, житель Черноисточинска 87
 Глинка В. А., Главный начальник Уральских горных заводов 152, 163, 174, 206, 209–211
 Глухов Д. К., нижегородский беглопоповец 239
 Голдобин Флор Сергеевич, наставник 170, 344
 Голицин М. Р., информант 64
 Голицын Иван Иванович, старшина старообрядцев 92, 117–118, 183, 230
 Голицын Иван Леонтьевич, старообрядец 117
 Голицыны, старообрядцы 230
 Голобородский М., архитектор 132
 Головцов Михаил Григорьевич, беглый иерей 194, 195
 Голынец Г. В., искусствовед 237
 Горбонос (Скороходов) Давид, настоятель часовни 162
 Горбунов С. Л., головщик, начетчик, 171, 280
 Горбунова Кристина, скитница 356
 Городецкий, см. Иона, священноинок
 Горский Л., автор журнала «Уральский старообрядец» 21
 Грачев Г. Н., купец, старообрядец 238, 328
 Грачева Анфиса, старообрядка, сестра Г. Н. Грачева 328
 Грибанов С., беглый мастеровый 277
 Григорий (Григол Чиковани или Чикаони), митрополит Грузинской Церкви 181

Григорий (Коскин Гавриил Сергеевич), схимник, иконописец 68, 94–95, 106, 300, 302
 Григорий Палама, богослов 212
 Григорий, послушник 279
 Григорьев Дмитрий сын Сидоров, приказчик 59, 60, 61
 Григорьев Илья, старец 72
 Григорьев Федот, сын Кетов (Мокрецов), беглопоповец 79
 Грузинский Иоанн (в миру Михайлов Иван), см. *Иоанн Грузинский*, беглый иерей
 Грязнова Феодосия, настоятельница 356
 Губин М. И., заводовладелец 140
 Губкин О. П., историк 118, 120
 Гумбольдт А., естествоиспытатель 251
 Гурий, инок, похоронен на берегу Выйского пруда 293
 Гурий, черноризец почитаемый на Веселых горах 301
 Гурышев И., крестьянин 170, 343
 Гусева М. П., старообрядка 279
 Гусева Марфа Степановна, духовница 231
 Густомесов Василий Иванович, приказчик 122, 128, 339
 Густомесов Григорий, устроитель часовни 188

Д

Давид, царь 369
 Давыдов Григорий, старообрядец 315
 Далмат (Мокринский), игумен 32, 34
 Даниель 212
 Даниил, см. *Доментриан, священноинок*
 Данилко Е. С., исследователь 23
 де Геннин В. И., Главный командир Екатеринбургских заводов 47, 51
 Девкина Ирина Иванова, скитница 356
 Девкина Мария Семенова, настоятельница 356
 Девкина Марья Васильева, скитница 356
 Демидов А. П., владелец Ревдинского завода 264, 266, 267
 Демидов Акинфий Никитич, заводчик 35, 36, 44–46, 51, 53, 79, 80, 139, 145
 Демидов В. Н., владелец Шайтанского завода 70
 Демидов Никита, заводчик 35, 88, 116, 117
 Демидовы, династия заводчиков 35, 36, 39, 40, 44, 48, 50, 210
 Денисов Петр сын Шадра, ямщик 32, 33
 Денисов Савва, устроитель часовни 126, 339
 Дионисий (Д. К. Белый), инок 60
 Дионисий (Цветаев), епископ 150
 Дионисий, уральский инок-схимник 66, 72–75
 Дитерихс А. И., Главный начальник горных заводов 296
 Дмитриев М. 41, 42

Дмитрий Изяславович, князь 351
 Дмитрий Филиппов, см. *Филиппов Дмитрий, подмастерье*
 Долгих Максим, настоятель часовни 162
 Доментиан (Даниил), священноинок 32, 33
 Донских, устроитель молебны 341
 Донских В. П., наставник 346
 Дорофей, авва 357
 Дорофея, глава верхнетагильского скита 260, 261
 Досифей (Достифей), инок в скиту Ипатия 65, 66, 71–72
 Дрозжилов А.В., городской голова 158
 Дунаев И. П., попечитель 168
 Дьяконов Л., священник, миссионер 246
 Дьяконов С., окружной миссионер 259

Е

Евламий (Пятницкий), викарный епископ 29, 137, 151, 156, 206, 209, 211, 250, 251, 264, 266
 Егор, см. *Герман (Германий), инок-схимник*
 Егоров И., устроитель скита в Шарташе 256
 Егоров Ияков, ревдинский приказчик 230
 Егорова Домна 356
 Егорова Татьяна, настоятельница 356
 Екатерина I, императрица 49
 Екатерина II, императрица 144
 Екатерина, вмч. 90
 Екатерина, черноризица 292
 Елена, игуменья 248
 Елизавета, игуменья 248
 Елисавета, черноризица 297
 Елисей, инок 382
 Еловиков Исаак Григорьевич, старообрядец 318
 Епифаний, епископ Тихорский 94
 Епифаний, старообрядческий «епископ» 67
 Ермаков М., владелец усадьбы 128
 Ермаков Федот, поверенный 190
 Ермолин П., миссионер 16
 Ершова О. П., историк 30
 Еспов Г. В., исследователь 26, 60, 62, 77
 Ефимий (Ефрем Сибиряк, в миру Поляков Елисей Яковлев), инок-схимник 65–66, 69–70, 72, 101, 302–304, 308
 Ефимий, инок, похоронен на Веселых горах 301
 Ефрем Сибиряк, см. *Ефимий (Поляков Е. Я.), инок-схимник*
 Ефрем Стефанович (Степанович), беглый священник 182, 183
 Ефросин, черноризец 311, 312

Ж

Жданов Андрей Афанасьевич, беглый священник 185
 Железков Лев, беглопоповец 129

Железков Леонтий, беглопоповец 129
 Жилин Полиект, старообрядец 315
 Житников П. Е., наставник 346
 Жуков Д. Е., художник 275
 Жуков Н., старообрядец 203
 Журавлев (Иоаннов) А. И., исследователь 68, 92, 93

З

Заверткин Петр Федорович, см. *Паусий, старец*
 Заверткин Тимофей Борисович, иконописец 60, 68, 76, 85, 94–95, 97, 102
 Завьялов Данило, старообрядец 316
 Завьялов Яков, старообрядец 316
 Завьялов, старообрядец Шадринского уезда 324
 Заикин Ф. М., головщик 171
 Заколюкин М. Г., крестьянин 164, 344
 Заколяпин А. Г., «раздорник» 168, 169
 Заколяпин И. С., устроитель часовни 168, 344
 Заколяпин С. И., наставник 168
 Заплатин С. З., старообрядец 176, 240
 Захаров Е., наставник 346
 Захаров Ф., наставник 346
 Захватошин А., наставник 165
 Зверев, устроитель молебны 341
 Зверев М. П., наставник 345
 Здравомыслов А., священник 20, 21
 Зенин Н. Д., начетчик 333
 Зиминая Февронья, настоятельница 356
 Зинаида, основательница скита 276, 305
 Злобин В. А., купец, старообрядец 144
 Злоказов Л. Д., краевед 155
 Золотавин, благочинный 194
 Зольникова Н. Д., историк 23, 74, 80, 91, 96, 97, 101, 215, 310
 Зотов Александр Григорьевич 145, 147
 Зотов Григорий Федотович, управляющий заводами 13, 136, 145–147, 152, 155, 195, 253
 Зотов Иван Петрович, заводской служитель 145
 Зотов Кирилл Петрович, заводской служитель 145
 Зотов Петр Зотович, тульский служитель 145
 Зотов Поликарп Федотович 145, 146
 Зотов Савва Федотович 145, 146
 Зотов Тит Поликарпович 110, 140, 146, 210
 Зотов Федот Петрович, приказчик 145
 Зотов Харлампий Петрович, расходчик 145
 Зотова (в девичестве Расторгуева) Екатерина Львовна, жена Зотова А. Г. 145
 Зотова Анастасия Григорьевна, см. *Казанцева Анастасия Григорьевна*
 Зотова Евфимия Федотовна, см. *Татаринова Евфимия Федотовна*

Зотова Елизавета Григорьевна, см. *Блохина Елизавета Григорьевна*
 Зотова Марья Федотовна, дочь приказчика
 Зотова Ф. П. 145
 Зотова Татьяна Митрофановна, жена приказчика Зотова Ф. П. 145
 Зотова Ульяна Федотовна 145
 Зотовы, династия заводских служащих 24, 145
 Зудов А. С., устроитель молельни 345
 Зудов И. Е., наставник 345
 Зудов Петр, уральский скитник 257
 Зыков Артамон, приказчик 118
 Зыков М. Г., наставник 346

И

Иаков (Бурашников), черноризец 272
 Иаков (Варламов), священноинок 61–64, 76, 83–85, 90, 91
 Иаков (Сибиряков), черноризец 259
 Иаков, иеромонах, постриг Макария (Михаила Трунова) 89
 Иаков, чернец в скиту на р. Чауж 105
 Иаков Черноризец, писатель 351
 Иван Афанасьевич, беглый священник 179
 Иван Семенов, диакон 32
 Иван Федоров сын, якорный мастер 38
 Иван, беглый поп 76
 Иванисов Иван сын Астомен, см. *Астомен Иван*
 Иванище Кодский, см. *Кондинский Иван, иеромонах*
 Иванов К., наставник 346
 Иванов К. Ю., историк 23
 Иванов Малахия, казак 235
 Иванов Сава сын Петров, подмастерье 38
 Иванов, урядник 278
 Ивановский Н. И., исследователь 30
 Ивонин Н. И., наставник 346
 Игнатий, беглый иерей 194
 Игнатий, см. *Ипатий, инок-схимник*
 Игнатьев, купец 141, 341
 Иеремия, черноризец 278
 Иероним (Фармаковский), епископ 189
 Иероним, священноинок 204
 Израиль, игумен Кенчурского скита 277, 280–282, 286, 294
 Иларию (в миру Горбунов Иларион Иванов), игумен 254, 270, 272, 277, 281, 286, 294
 Иларию (Иларион, он же Григорьев Федор), беглый иеромонах 202–204, 261
 Иларион, послушник, см. *Иларий, игумен*
 Иларион (Ларион), инок в скиту под Нижним Тагилом 259
 Илия (Матвеев), архимандрит, миссионер 207
 Илия Григорьев (Софониев Илия), старец 54
 Илия, инок-схимник 66

Илларион Петрович, беглый священник 187–188
 Ильиных Трофим, старообрядец 316
 Илья, поп в висимских лесах 76
 Иннокентий (Усов И. Г.), епископ 334
 Иоаким (Струков), епископ 95
 Иоаким, инок на Ветке 92
 Иоаким, священник на Ветке, «правил» Иону 94
 Иоаким, инок в скиту под Нижним Тагилом 259
 Иоанн (Иван Максимович (Максимов)), беглый поп 195, 208
 Иоанн (Иван), скитник, могила в с. Чусовом 304
 Иоанн Богослов, ап. 189
 Иоанн Брадатый, атаман 34
 Иоанн Васильевич, беглый священник 179
 Иоанн Грузинский (в миру Михайлов Иван), беглый священноинок 201–202
 Иоанн Златоуст свт. 171, 369
 Иоанн Зонара, богослов 215
 Иоанн Креститель, пр. 219
 Иоанн Нафанаил, греческий иеромонах 100
 Иоанн (Островский), епископ 114–116, 133, 138, 140, 339
 Иоанн Юродивый, устюжский чудотворец 289
 Иоанн Яковлев, черноризец 272
 Иоанн, беглый священник, умер в 1821 г.
 Иоанн, единоверческий иеромонах 266
 Иоанн, митрополит 351
 Иоанн, священник, см. *Иов, священноинок*
 Иоанн, священноинок 259
 Иоанн, скитник 282
 Иоасаф, архиепископ 181
 Иоасаф, священноинок в Верх-Нейвинске 299
 Иоасаф, иеромонах ок. Верх-Исетского завода 255
 Иоасаф, черноризец, могила в Нижнем Тагиле 292
 Иов (Пузанов Иоанн), инок, могила ок. д. Верхние Таволги 304
 Иов (он же Иоанн, священник), священноинок, могила в Нижнем Тагиле 57–62, 64, 75–77, 86, 97, 101, 122, 258, 288–292, 295
 Иов, митрополит Новгородский 95
 Иона (Батуев Илья, беглый мастеровой), инок 277
 Иона (Городецкий), священноинок 68, 69, 71
 Иона (Капустин), викарный епископ 220, 267, 270
 Иона (Швалов), схимник 69
 Иона Курносый 22, 26, 42, 59–60, 63, 68, 69, 77–78, 97
 Иона, инок-схимник, автор писем в «обвинские пределы» 66, 72

- Иона, митрополит Московский 92
 Иона, монах в скиту Ипатия 65, 76
 Иона, поп на Рогожском кладбище 94–95
 Иона, священноинок 91, 179
 Иосиф Волоцкий (Волоколамский), преп. 352
 Иосиф (Иван Иванисов сын Астомен), см. *Астомен Иван*
 Иосиф, муж Марии Богородицы 311
 Иофа Л. Е., историк 44
 Ипатий (Игнатий), уральский инок-схимник 57, 64–66, 71–75, 247, 293
 Ипатьев Корнилий, см. *Корнилий Ипатьев*
 Иринарха 2-я, игуменя в шарташских скитах 248
 Иринарха, игуменя в шарташских скитах 248
 Иринарха, инокия ок. д. Краснояр 262
 Иринея (Орда), епископ 17, 18, 19
 Иродион (Родион), беглый священник 93–95, 97, 102, 178, 185
 Ироида, уральская игуменя 249
 Исаак, игумен Далматовского монастыря 34
 Исакий (Филиппов Иван), инок 59, 68, 97, 102
 Исакий, раздорник 94
 Исихий, иеромонах 232
 Иисус Христос 226, 274, 311, 359
 Иулия, черноризница 297
 Иустин (Вишневский), пермский епископ 187
- К**
- Кадцин Ф. Е., наставник 176, 343
 Казанский В., автор «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» 19
 Казанский Василий Кондратьевич, см. *Варлаам, монах*
 Казанцев В. Г. 210
 Казанцев Г. Г., единовец, 327
 Казанцев Г. Ф., старообрядческий старшина 28, 153–155
 Казанцев Григорий, старообрядец 316
 Казанцев Егор, основатель скита 304
 Казанцев Ефим Федотович, купец 146
 Казанцев Игнат, старообрядец 316
 Казанцев Ф. Ф., старшина старообрядцев, 103, 150, 152, 156
 Казанцева (в девичестве Зотова) Анастасия Григорьевна 146
 Казанцева М. Г., историк, музыковед 22, 213, 304, 358
 Казанцевы, купеческая семья 154, 202, 327
 Казанцов Федот Ильин, старообрядец 163
 Кайзенрейх, становой пристав 283
 Калашников В. М., бобыль
 Калашников Н. В., старообрядец 158
 Калашникова Вера, скитница 355
 Калашникова Лукерья, скитница 355
 Калмыков Максим, старообрядец 316
 Калмыковы, купцы 278, 279
 Камзина А. Д., историк 23
 Канбулин И. И., автор «Цветника» 236
 Канкрин Е. Ф., министр 157
 Каптерев Н. Ф., историк 337
 Карманов П. А., старообрядец 114
 Кастор (Кирилл), руководитель скита 61, 86, 228, 275, 279, 280, 286
 Катаев Е. А., см. *Китаев Егор Артемьевич, управляющий*
 Катаев И., священник, исследователь 24, 148, 155, 307
 Кельсиев В. И., сотрудник А. И. Герцена 30
 Кетов В., устроитель молельни 346
 Кетов Гаврило 79
 Кетов Давид, старообрядец 316
 Кетов Федот Григорьев, см. *Григорьев Федот, сын Кетов*
 Кетова Меланья Григорьевна, инокия 270
 Киприан, чернец 257, 258
 Киприянов Д. Я., устроитель молельни 344
 Киприянов И. И., устроитель молельни 344
 Кирик Новгородец, 216, 351, 352
 Кирилл Иерусалимский, свт. 352
 Кирилл Скифопольский, 353
 Кирилл, см. *Кастор, инок, руководитель скита*
 Кирилл, старец в черноисточниках скитах, XVIII в. 90
 Кириллов, нижнетагильский протоиерей 90, 288
 Киряков Е. В., информант 277
 Киряков С. А., информант 277
 Киселев Евгений, старообрядец 165
 Киселев, горный исправник 253
 Китаев Авенир Егорович 157
 Китаев Александр Егорович 157
 Китаев Аскалон Егорович 157
 Китаев Африкан Егорович 157
 Китаев Владимир Егорович 157
 Китаев Егор Артемьевич, старшина старообрядческого общества 29, 135, 155–157, 182, 210, 251, 271
 Китаев Иван Егорович, приказчик 157
 Китаев Константин Егорович, помощник управляющего, приказчик 137, 157
 Китаев Никандр Егорович 157
 Китаев Павел Егорович, приказчик 157
 Китаев Петр Егорович 157
 Китаев Фома Егорович 157
 Китаева Анастасия Егоровна, см. *Рязанова Анастасия Егоровна*
 Китаева Лариса Егоровна 157
 Китаева Олимпиада Егоровна 157
 Китаева Пелагея Денисовна, первая жена управляющего Китаева Е. А. 157
 Китаевы, старообрядцы 157

Клавдия, игуменья 248
 Клементьев Е. Г., старообрядец 235
 Климент Смолятич, митрополит 92
 Климент, беглый священник 181
 Климент, папа Римский, кон. I в. 92
 Климент, черноризец 104, 274, 275, 286, 311, 312
 Клюквин В. П., бывший старообрядец 195, 200, 253, 294–296
 Клюкина Ю. В., см. *Боровик Ю. В.*
 Ключарев Афанасий Васильев, крестьянин 81
 Ключарев Роман Васильев, крестьянин 81
 Ключарев Семен (Симеон) Васильевич (1697–1754), беглый священник 22, 58, 63, 66, 69–76, 80–82, 294
 Ключарев Фотей Васильев, крестьянин 81
 Кнауф, купец, владелец заводов 201
 Кобелин Ф. И., наставник 347
 Кодский Иванище, иеромонах см. *Кондинский Иван*
 Кожурин К. Я., историк 33
 Козельский Дмитрий, единоверческий священник 191
 Козлов А. Г., историк 155
 Кокушкин Ф. Т., устроитель молельни 344
 Колегов Дмитрий Семенович 27, 168, 176, 219, 228, 230, 231, 237, 238, 280, 282, 307
 Колесников И. А., скитник 257
 Колесникова Настасья Степанова 257
 Колпаков Ф., устроитель молельни 356
 Комарова Екатерина, настоятельница 355
 Комельков Фома Яковлевич, старообрядец 318
 Коменов А. Л., ревдинский старообрядец 282
 Кондинский Иван (Иванище Кодский), иеромонах 33
 Кондратьева Е. И. игуменья 272
 Кондрашин И. И., наставник 345
 Коневский И., автор журнала «Уральский старообрядец» 21
 Конин В., автор «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» 20
 Коновалов А. А., начетчик 334, 335
 Коновалов Ю. В., краевед, генеолог 43
 Кононова-Малышева Дарья, скитница 356
 Коноплев В. Е. единоверец 236–237
 Коняхина Е. В., музыковед 22, 213, 358
 Копачев, устроитель часовни 340
 Копылова Мавра, настоятельница 355
 Корепанов Н. С., историк 24, 60, 66, 67, 76, 79, 81, 130, 195, 294, 297
 Корепанов О. А., наставник 343
 Корнеев, см. *Баклыков Иоаким*
 Корнилий Ипатьев, послушник, XVIII в. 65–66, 70, 72
 Корнилов С. И., старшина старообрядцев 129
 Коробко О. А., исследователь 119
 Коробков М. И., старообрядец, позднее единоверец 29, 153

Коробков, владелец Каслинского завода 139
 Коровин А., священник 154
 Королев, купец 345
 Коротков Козма, беглопоповец 129
 Корякин, см. *Никон, глава семейного скита*
 Коряков Е. И., наставник 344
 Коскин Григорий, см. *Григорий, инок-схимник*
 Косов И. А., устроитель молельни 131, 340
 Костоусов П. П., наставник 165, 343
 Костыгин, поручик 54
 Котловский, чиновник 253
 Котляревский С. А., историк, правовед 337
 Котовщиков, 97
 Котовщиков Тимофей Ефимович, наставник 85, 97
 Котряков Н., наставник 346
 Кочурин И., житель Невьянского завода 257
 Красильников Савва Евстихиевич, старшина старообрядцев 290
 Красноперов Петр Иванович, беглый священник 91, 92, 98, 102
 Красохин, устроитель часовни 340
 Крива Дмитрий Васильевич, пономарь 61
 Кривошипин С. В., автор «Сказания о Максиме» 86
 Кривошеина Акимья, скитница 355
 Крохины, служители часовни 176
 Крылов В., часовенный 315
 Крюков И., старообрядец 316
 Крючков Ксенофонт, миссионер 240, 335
 Ксенофонт (Тропольский), епископ 205
 Кудрин Петр Иванович, служитель 120
 Кудрявцев А. Ф., устроитель молельни 160, 344
 Кудрявцев Иван, беглый 87
 Кузнецов Афанасий Трофимович, начетчик, историограф 21, 27, 61, 85–86, 181, 191, 240, 241, 260, 311, 312, 332–338, 362, 363
 Кузнецов Вл. А., художник 287, 314
 Кузнецов Е. В., устроитель часовни 125
 Кузнецов Е. И., наставник 346
 Кузнецов Иван, ветковский инок 92
 Кузьмин А. А., исследователь 24, 148, 155
 Кукин В. В., старообрядец 239
 Куляшев А., автор «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» 269
 Купфер А. Я. 134
 Куракинский Николай см. *Николай Кондратьевич*, беглый иерей
 Курамышев А., устроитель молельни 344
 Курочкин Ю. М., краевед 156
 Кустова Екатерина, скитница 257

Л

Лавр, свмч. 159
 Лаврентий, инок-схимник, игумен 183, 259, 260, 269, 276–278, 281, 305, 307

Лавринов В., исследователь 24, 172
 Лазарев С. А., владелец усадьбы 127
 Лазарь, поп, союзник Аввакума Петрова 32, 33
 Лапин Дмитрий, священник 82
 Лапшин Вахромей, старообрядец 329
 Лапшин Дорофей 329
 Ларион, «раскольнический монах» 259
 Ларионов Ф. К., наставник 345
 Ласкин Василий Андреевич, наставник 310
 Лебедев Демид, подъячий 83
 Лебедев Зиновий, попечитель 129
 Лебедев Парамон Дмитриевич, беглый священник 136, 204–207, 269
 Лебедин Артемий, старообрядец 316, 346
 Лебедин Вавило, старообрядец 316
 Лев (Юрлов), епископ 94–95
 Легонов Тимофей, скитник 257
 Леон, грузинский царевич 181
 Лепехин Яков Борисович, слободчик 34
 Лепихин Н. П., наставник 347
 Лисин А. И., крестьянин 162, 344
 Лисин Егор, старообрядец 220
 Лисин Федор Мартынов, старообрядец 159
 Лисицына В., журналистка 225
 Лобанов А., наставник 345
 Ловков Никифор Семенович, 120
 Логин Татищев, беглый священник 103, 119, 183–184
 Логиновских С. Ф., информант 296
 Ломаков Никифор Михайлович, староста часовни 165
 Ломаков Тимофей Моисеевич, уставщик 165
 Лопаницын Кузьма 87
 Лоцманов, верх-исетский служитель 194
 Лука Иванович, беглый священник 83
 Луканин С. А. миссионер 237
 Львов Прокопий, «полицейский приказчик» 128
 Львов Яким, приказчик 128
 Людвиг, художник 164
 Любимов С., приказчик 129
 Любимов Федор, см. *Феодосий, уральский инок*
 Ляпухина Надежда Осипова, скитница 284

М

Макарий (Булгаков), архиепископ 351
 Макарий (Митрин), скитник 283
 Макарий (Протасов Матвей Яковлевич), старец 89–90
 Макарий (Сторожев), черноризец 272
 Макарий (Трунов Михаил), инок 88–89
 Макарий, старообрядческий инок 15, 106
 Макарий, о., см. *Сторожев Николай Васильевич, настоятель*
 Макаров В. Е. 204, 333

Макаров Иван, приказчик 128
 Макаров Ф., старообрядец 203
 Максим, поп 76
 Максим (Михаил Калмык), руководитель скита, могила на Веселых горах 61, 75, 86–88, 90–96, 98–100, 102, 106, 117, 215, 247, 253, 254, 281, 295, 300
 Максим, черноризец 301
 Максим Грек, св. преп. 73, 234
 Максим Исповедник, св. преп. 73
 Максим Лукич, беглый священник 193, 194
 Максим Маркович, беглый 195, 197–199
 Максимов Алексей, сын беглого священника Иоанна (Ивана Максимовича (Максимова)) 195
 Максимов Егор, сын беглого священника Иоанна (Ивана Максимовича (Максимова)) 195
 Максимов Иван, см. *Иоанн, Иоанн (Иван Максимович (Максимов))*, беглый поп
 Максимов Полиевкт, ссыльный священник 32
 Максимов Семен, сын беглого священника Иоанна (Ивана Максимовича (Максимова)) 195
 Малиновцев Артемий, поморец 175
 Малиновцев Флегонт Артемьевич, старообрядец 175, 176, 234, 238–240, 328, 335, 336
 Малоземов А., попечитель 168
 Малоземов С., попечитель 168
 Малыгин П. К., устроитель молельни 345
 Малышев Иван, старообрядец 316
 Малышева Анфимья, мать Т. Егоровой 356
 Мамин Н. М. 162
 Мамин-Сибиряк Д. Н., писатель 13, 127, 145, 147, 148, 158, 162, 167, 231
 Мамонт (в миру Рябов Моисей), старец 269, 270
 Мамсик Т. С., историк
 Мангилев П. И., историк 24, 35, 96, 219, 221, 223
 Манефа (Булатова), инокия ок. д. Краснояр 263
 Манефа, черноризица, могила в Нижнем Тагиле 292
 Манькова И. Л., историк 6, 22
 Маргарита, инокия, могила под Кедровой 305–308
 Маргарита, черноризица, похоронена ок. д. Краснояр 297
 Маргарита 2-я, черноризица, похоронена ок. д. Краснояр 297
 Мария Египетская, святая 119
 Мария, Богородица 311
 Марков Ларион, старообрядец 315
 Марков, сержант 87, 88
 Марфа, игуменья в шарташских скитах 248
 Масленников Михаил, скитник 305

- Матвеев Григорий Иванович, приказчик 128, 182
 Матвеев Г. Ф., наставник 343
 Матвеев И. Е., управляющий 123
 Матвеев, см. Илия (Матвеев), архимандрит
 Матвеева Е. Н., информант 64, 293
 Матвей, старец 34
 Матфей Правильник, св. преп. 217
 Матфей, беглый священник 188
 Матфей, поп на Рогожское кладбище 94
 Махотин Федор, заводской приказчик 83
 Медведев В. Г., наставник 170, 343
 Медведев Гавриил Михайлович, головщик 165
 Меджер Евдокия Андреевна, жена Меджер Н. К. 330, 331
 Меджер Николай Карлович, житель Екатеринбурга 330
 Медовщиков К. Г., наставник 343
 Медовщиков А. И., наставник 343
 Медост, патриарх Иерусалимский, святой, VII в.
 Мезенин З. В., наставник 345
 Мелетина, черноризица, похоронена ок. д. Краснояр 297
 Мелетина 2-я, черноризица, похоронена ок. д. Краснояр 297
 Мельгунов С. П. 337
 Мельников П. И. (Мельников-Печерский, псевдоним Андрей Печерский), чиновник, писатель, исследователь старообрядчества 11, 63, 78, 102, 148, 201–203
 Мельников Василий Иванович, см. *Венедикт, инок*
 Мельников О. Ф., устроитель молельни 168, 343
 Мельников Серапион Иванович, наставник 165, 343
 Мельников Ф. Е., начетчик, издатель 41, 204, 333, 334
 Мельхиседек, епископ 120
 Мельхиседек, игумен скита на оз. Шитовском 253
 Мельхиседек, черноризец, похоронен ок. д. Лая 293
 Мензелин Михаил 15, 66, 67, 90, 253, 259
 Мередин М. Д., старообрядец 240
 Метенков В., фотограф 320, 328
 Микитюк В. П., историк 24, 145, 148, 155, 327
 Минеева Марья, скитница 355
 Митрин, см. *Макарий, скитник* 35
 Митрофановых (Украинцев), Гавриила Семенов, руководитель уральских поморцев, 35
 Мифидора, игуменья в шарташских скитах 248
 Михайло, старец в скиту ок. Черноисточинска 87
 Михайлов Иван, см. *Иоанн Грузинский (в миру Михайлов Иван), беглый иерей*
 Михайлов Н. И., старообрядец 330
 Михайловских Д. А., наставник 346
 Михалев Иван Степанович, наставник 162, 344
 Михалев Степан, наставник 162, 344
 Мишагин Л. С., наставник 346
 Могильников П. С., наставник 346
 Можаяев М. З., старообрядец 320
 Мозготин Ф., беглый мастеровый 277
 Моисей, инок-схимник 66, 70
 Моисей, черноризец, могила ок. д. Павлы 308
 Моисей, чернец 62, 72
 Мокеев А., старообрядец 316
 Мокрецов Федот, см. Григорьев Федот, сын Кетов (Мокрецов)
 Мокрушин И. П., редактор 337
 Мокрушин Порфирий Симонов, настоятель 176, 235, 320
 Мокрушин Тимофей, крестьянин, старообрядец 329
 Молодцов Иван, приказчик 120
 Молодцов, крестьянин 165
 Молоков, переписчик
 Морозов Я. А., старшина старообрядцев 129
 Морозов В., автор «Пермских епархиальных ведомостей» 334
 Москвин Андрей Михайлович, адресат писем 350
 Мошечитин И. С., беглоповец 239
 Мундт Н., горный исправник 201
 Мурашов Мирон Сысоевич, наставник 170, 176, 344, 345
 Мурашов С., наставник 344
 Мурзин Г. В., наставник 345
 Мурзин М. П., наставник 345
 Мурзин С. А., наставник 345
 Мучкин Ф. В., автор «Братского слова» 27
 Мыльников, томский купец 201
 Мягких Ананий Козьмич, староста 239, 315
 Мягков Василий, приказчик 114
 Мягков Венедикт Гаврилов, приказчик 220
 Мягков Мирон Севастьянович, староста 165, 343
 Мягков Михаил Венедиктович, старшина 165
 Мягков Михаил Ефимович, наставник 165–166, 343
 Мягков П. В. начетчик, головщик 175, 176, 237
 Мягков Филипп Вавилович, старшина 165
 Мягков, крестьянин, устроитель часовни 114, 339
 Мягковы, старшины старообрядцев 165
 Мясников, А. Ф., старообрядец 91, 102

Н

- Набатов Р. Ф., старообрядец, приказчик 67
 Набатов Федор, беглый крестьянин см. *Филарет*
 Назимов И. Г., наставник 343
 Надежда, черноризица 297
 Надеждин Н. И. 27, 103, 119, 211
 Найденов М. И., наставник 345
 Настасья, старица 82
 Нафанаил (Буторин Никифор Михайлов), инок 251
 Невьянцев П. С., наставник 346
 Неклюдов Е. Г. историк 121
 Немьтов Гордей, старообрядец 138
 Неонила, черноризица 304
 Неонит (Соснин), архиепископ 160
 Непеин, устроитель молельни 341
 Нечаев С. Д., чиновник, обер-прокурор 24, 28, 29, 103, 145, 150, 156, 191, 195, 198, 208, 214, 244, 247–249, 253, 257, 258, 262, 263, 268, 293–295
 Никанор, игумен скита 276
 Никита, игумен скита 277, 281
 Никита, беглый священник 58, 76, 77
 Никитина Марья, скитница 355
 Никифор Лукьянов, плотник 38
 Никифор, беглый священник, «белец» 58, 77
 Никифор, керженский иеромонах 56–60, 63, 71, 74, 76, 80
 Никифоров Н. Г., наставник 218
 Никодим, ветковский инок 92
 Никодим, инок, могила ок. Черноисточинска 293, 294
 Никодим, схимник, игумен Воробьевского скита 259, 281
 Никола Куракинский, см. *Николай Кондратьевич*, беглый иерей
 Николаев К. И., наставник 345
 Николаев К. Я., устроитель скита 272
 Николаев Н., уральский старообрядец 245
 Николай I, император 28, 30, 111, 112, 119, 147, 208, 221, 249, 251, 253
 Николай Кондратьевич (Никола Куракинский), беглый иерей 200–202
 Николай Мирликийский, свт. 132, 134, 135, 159, 223, 314, 357
 Никольский Н. М., историк 21
 Никольский С., автор «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» 16
 Никон (Корякин), глава скита 284, 285
 Никон, московский патриарх 100, 236
 Никон Черногорец, 229
 Нил, старец 91
 Нильский И. Ф., исследователь 11
 Нифонт, архиепископ 26, 58, 63, 216, 217, 351–353
 Нифонт, преп. 351, 352
 Нифонт, уральский черноризец 26, 58, 63, 95, 118, 183, 190, 233–234, 236, 259, 260, 278–281, 286, 294, 305
 Новиков И. И., старообрядец 332
 Новосадов С. Ф. 102, 179, 180, 348
 Новоселова Е. А., историк 148
 Носов Семен 220

О

- Обабков П. И., наставник 346
 Обтемперанский А., автор «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» 19
 Оболдин А., наставник 346
 Овчинников Галактион Захаров, невянский житель 77
 Овчинников Е. Т., устроитель часовни 159
 Овчинников Ефим Захаров, невянский житель 77
 Овчинников Захар, невянский житель 77
 Овчинников Иосиф Иванович, служитель в часовне 120
 Овчинников К. С., головщик 171
 Овчинников Ф., наставник 345
 Овчинникова Ульяна («Самойлиха») духовница 231, 342, 345
 Огарев И. И., пермский губернатор 163, 192, 251
 Огибенин И. Г., устроитель молельни 127, 339
 Огибенин М., висимский житель 19, 27, 110, 175, 276, 282
 Оглоблин Авраамий, миссионер 124, 207
 Окулова Аграфена, настоятельница 355
 Окулова Пелагея, скитница 355
 Окулова Прасковья, скитница 355
 Онуфриева Марфа Михеева, скитница
 Орлов, устроитель молельни 341
 Орлов Ф. М., наставник 344
 Ортюгин Иродион, старообрядец 122
 Осинцев Дмитрий, старообрядец 316
 Осипов А. С., наставник 347
 Осипов Данила Осипович, приказчик 128
 Ослоповский Л. И., управляющий 140
 Осокин П., заводчик 69
 Осокины, заводчики 79

П

- Павел (Зернов), архиепископ Казанский 197
 Павел Шарташский, беглый иерей 204, 205
 Павел, инок на Веселых горах 300, 301, 308
 Павел, митрополит 89
 Павел, ап. 299
 Павел, черноризец, могила ок. Нижних Таволог 304
 Павлов А., автор «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» 15–17, 251
 Павлов Иоанн, беглый священник 190
 Павловский Н. Г., историк 128

- Павольга (Паольга, в миру Шутова Мария Дмитриевна), инокия 261
- Паисий, патриарх Константинопольский 100
- Паисий (Заверткин Петр Федорович), старец, иконописец 65–68, 91
- Паисий (Переберин Павел), игумен 62
- Паисий, черноризец в скиту ок. д. Шумиха 272, 276
- Паисий, инок, могила под д. Кедровкой 308
- Палладий (Пьянков), архимандрит 9–10, 112, 122, 126, 134, 143, 183, 188, 189, 198, 200, 201, 220–223, 226–228, 291–293, 362
- Паольга, см. *Павольга (Шутова М. Д.)*
- Паольга, инокия, вдова Е. А. Китаева 271
- Парфенова Феодора, дочь Р. Ф. Набатова 80
- Пестерев Х. Е., наставник 345
- Пастухов Киприан, мастеровой 268
- Пастухова Аграфена, скитница 355
- Пастухова Дарья, настоятельница 356
- Пастухова Маремьяна, скитница 356
- Патрикий, старец 271
- Пахомий (Холодилов Перфилий Дмитриев), инок 251
- Пахомий «Ипатьев», инок-схимник 65–66, 70, 72, 94
- Пахотин М. Г., наставник 346
- Пахотин Нифантий, старообрядец 316
- Пахотин Осип, старообрядец 316
- Первушин, миссионер 134
- Первушина Васса Егорова, скитница 284
- Первушина Ксения Яковлева, скитница 284
- Первушина Феодосия Яковлева, скитница
- Переберин Павел, см. *Паисий, игумен*
- Перевалов Василий, старообрядец 315
- Перезолов Иван 129
- Перетц В. Н., 250
- Перин Г. А., информант 306
- Пермяков А. К., наставник 345
- Пермяков Е. П., купец 331
- Пермяков Касьян, старообрядец 315
- Пермяков И., наставник 345
- Перовский Л. А., министр внутренних дел 27
- Перфильев И., устроитель часовни 128, 340
- Петр I, император 44, 47, 49
- Петр Андреевич, беглый священник 195–197, 208
- Петр Васильевич, беглый священник 193
- Петр Никифорович, беглый священник 185, 288
- Петр Федорович, беглый священник 185, 288
- Петр, дьячек 60
- Петр, св. 299
- Петров А. Е., исследователь 227
- Петров П., фотограф 307
- Петров Ф., главноуправляющий 140
- Пеунов И. И., наставник 343
- Печерский Андрей, см. *Мельников (Мельников-Печерский) П. И.*
- Пикулин Тихон, приказчик 79
- Пиминов Григорий Савинов, наставник 137–138
- Пискунова Татьяна Прокопьевна, старица 120
- Питирим, архимандрит 41, 49, 100
- Пихоя Р. Г., историк 22, 52, 69, 302
- Платонида (Саввина, Пелагея), черноризца в Заречном Тыну 297
- Платонида, скитница ок. д. Краснояр 24, 262, 295, 296, 308
- Платонида, черноризца, могила в Нижнем Тагиле 292
- Плеташов Павел, старообрядец 316
- Плешков Гавриил, старообрядец 316
- Плотников Гавриил Федорович, «сводитель» браков 219, 220
- Плотников Федор Анисимович, крестьянин 219
- Победоносцев К. П., обер-прокурор 224–225
- Подвинцев Артамон Ермолаевич, старообрядец 172
- Подвинцев Гавриил Ермолаевич, старообрядец 172, 237
- Подвинцев Егор Ермолаевич, старообрядец 172
- Подвинцев Ермолай Ермолаевич, старообрядец 172
- Подвинцев Филипп Ермолаевич, старообрядец 172
- Подвинцевы, братья, старообрядцы 171, 343
- Поздняков, см. *Антоний, черноризец, наставник*
- Покровский Н. Н., историк 22, 23, 36, 47, 48, 53, 55, 59, 63, 66, 67, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 80–82, 86, 91, 96–97, 101, 215, 227, 236, 279, 302, 303, 310
- Полетаев К. П., старшина старообрядцев 129
- Полиевкт Максимов, ссыльный священник см. *Максимов Полиевкт*
- Полинария, настоятельница скита 263
- Полузадов Григорий, старообрядец 120
- Полузадов И. Е., заводской управляющий 135, 137, 210
- Полузадов М. И., старообрядец 29
- Полушкин В. К., информант 295
- Поляков А. И., владелец усадьбы 127
- Поляков Елисей Яковлев, см. *Ефимий (Ефрем Сибиряк)*
- Поляков Ефим, серебряных дел мастер, 69
- Поляков, приказчик-старообрядец 127
- Пономарев, устроитель молебни 342
- Пономарев А., священник 137
- Пономарев Л. А., наставник 345
- Пономарев Мина Петровича, беглый священник 193, 194
- Пономарев П. А., наставник 345
- Пономарев П. Я., устроитель молебни 346
- Попов А., священник 125

Попов В., старообрядец 316
 Попов Н. И., исследователь 10, 197
 Попов, приказчик 87
 Попова Матрена Афанасьевна, («отец Матрентий») 162, 231, 344
 Поротников, устроитель молельни 341
 Поротников Е. В., наставник 346
 Посадский Г., устроитель часовни 127
 Потапов Алексей, беглый поп 79
 Потапова Прасковья, настоятельница 356
 Починская И. В., историк 34
 Прасковья Борисова см. *Чебыкина Прасковья Борисова*
 Протасов Матвей Яковлевич, см. Макарий, старец
 Протасов Н. А., обер-прокурор 29
 Протасов В.П., горный начальник 157
 Прохор, иргизский инок, настоятель 185, 196
 Пругавин А. С., исследователь 15, 16, 31, 278, 281, 337
 Пудов, устроитель молельни 342
 Пузанов Иоанн, см. *Иов, инок ок. Верхние Таволги*
 Пузанов, крестьянин с. Быньги, устроитель часовни 114
 Пузырев И., автор «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» 16
 Пузыревский, судья 206
 Пульхерия, инокиня Рогожского кладбища 204
 Путилов, устроитель молельни 342
 Путилов И. Ф., наставник 345
 Путилов К. П., наставник 345
 Путилов П. К., наставник 345
 Пшеничникова Ирина, скитница 356
 Пырьев Иоанн Стефанович, единоверческий священник 12, 124, 219

Р

Раздеришин, шихтмейстер, переписчик 52
 Раздубов К. Я., наставник 344
 Ракитин, устроитель молельни 341
 Рамыльцев П. Н., устроитель молельни 345
 Рассадников (Лупин) И. Ф., мастеровой 161
 Рассадников Григорий, упоминается в записи 279
 Рассадников Захар, старообрядец 162
 Расторгуев Александр, старообрядец 316
 Расторгуев И. В., первый бургомистр Вольска 143, 144
 Расторгуев Лев Иванович, старообрядец, заводовладелец 13, 25, 119, 139, 143, 144, 145, 147, 148, 193, 195, 259, 268
 Расторгуев Меркурий Алексеевич, старообрядец 316
 Расторгуев Я. И., единоверец 155
 Расторгуева Екатерина, дочь Расторгуева Л. И., см. *Зотова Екатерина Львовна*

Расторгуева Мария, дочь Расторгуева Л. И., см. *Харитоновна Мария Львовна*
 Расторгуевы, наследники Расторгуева Л. И. 140
 Репин Мокий Иванович, устроитель молений 138
 Решетников П. М., черноризец 272
 Рижский М. И., историк 333
 Родион, см. *Иродион*, беглый священник
 Романов Андрей иконописец 329
 Романов Гавриил, иконописец 315, 329
 Романов М. С., старообрядец 29
 Романовский С., автор «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» 16
 Рубанов, беглопоповец
 Рукавицын В. И., старообрядец 334
 Рукавишников Иван, руководитель общины 129
 Русаков, старообрядец 83
 Рылов Агап, попечитель 129
 Рябинин Андрей Иванович, попечитель 88, 122
 Рябинин Тихон, устроитель молений 138
 Рябков Е. Ф., наставник 346
 Рябков Федор, устроитель молений 138
 Рябов Моисей, крестьянин, см. *Мамонт, старообрядческий старец*
 Рязанов Аника (Иоанний) Терентьевич, старшина старообрядцев 29, 153, 157, 158, 173
 Рязанов Е. Я., единоверец 155
 Рязанов Иван Якимович, единоверец 155, 157
 Рязанов Я. Я., старообрядец 158
 Рязанов Яким (Иоаким) Меркурьевич, старшина старообрядцев 13, 28, 103, 148–153, 156, 157, 195, 196, 198–200, 208
 Рязанова (в девичестве Китаева) Анастасия Егоровна, жена Рязанова И. Я. 157
 Рязанова Анна Семеновна, жена Рязанова А. Т. 173
 Рязанова Л. Д., исследователь 24, 148, 155
 Рязанова Федосья, настоятельница 355
 Рязановы, старообрядцы 145, 148, 155, 206
 Ряпунов Константин, старообрядец 315

С

С.Г.У., автор «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» 287–290
 Савва Освященный, преп. 351, 352, 357
 Саввина, Пелагея, см. *Платонида, черноризица*
 Савельев И. Ф., городской голова 158
 Савельевских Л. Ф., наставник 176, 343
 Савин Осип, старообрядец 220
 Савкин Федор Иванович, см. *Феофилакт (черноризец Филимон), иеромонах*
 Савостиана, черноризица 297

- Саканцева А. П., информант 301
Санин В., см. Афанасьев В. Н.
Санников Абрам, старообрядец 329
Санников Василий 220
Санников И. С., устроитель часовни 126, 339
Санников Семен, 126
Сапегин К. А., автор журнала «Уральский старообрядец» 21
Сараев Евтихий Степанович, старообрядец 316
Сараев Кузьма Степанович, старообрядец 316
Сараев С., устроитель моленной 346
Сараев Ф., начетчик 363
Сарафанова М. Н., информант 303
Сахаров Ф. К., исследователь 205
Сбродов В. Ф., наставник 346
Свалов Павел, наставник 164, 344
Свистунов В. М., краевед 99, 145, 194, 196, 198, 283, 296
Свиязев П., заводской служитель 277
Севастиан, черный поп 82, 83
Селиванов Е. И., наставник 345
Селивановы, старообрядцы 344
Селиверстов, пристав 161
Семенин П. Е., наставник 345
Семенов В. Б., краевед 155
Семенов И. Р., наставник 344
Семенов Иван, см. *Иван Семенов, диакон*
Семенов Трифон, см. *Трифон Семенов, старообрядец*
Семиков Яков, попечитель 129
Семянников, исправник 203
Семячков П. Р., устроитель молельни 342, 345
Серапион, уральский инок 254
Серафим (Витюнин С. С.), инок 257
Серафима, черноризца могила ок. Нижних Таволог 304
Серафима, черноризца, могила в Нижнем Тагиле 292
Сергиевский Ф., благочинный 270
Сергий, черноризец 311, 312
Серебренников Даниил Кондратьевич, старообрядец 241, 323
Сесаревский И. М., статский советник 147
Сибиряк Ефрем, см. *Ефимий (Поляков), старец*
Сидоров Дмитрий, см. *Григорьев Дмитрий сын Сидоров, приказчик*
Сизикова Анна, настоятельница 356
Сизикова Анна 2-я, скитница 355
Сизикова Аграфена, скитница 355
Сикорский, поручик 54
Сильвестр (Пловатский), митрополит 62, 82, 84
Симанов И. И., городской голова 327
Симеон, инок, «евангельский брат» Нифонта 305
Симеон (Покровский) епископ 17
Симеон Верхотурский, св. 18
Симеон Дионисиевич, беглый священник 189–190
Симеон Солунский, св. 215
Симеон Столпник, св. 203, 204
Симеон Вятский, см. *Ключарев Семен (Симеон) Васильевич*
Симон (Лагов), архиепископ 189
Синитская Александра, инокия 270
Сиротин Ефим Карпович, владелец часовни 124
Сиротин Н. С., старшина часовни 129, 190, 339
Сироткин Д. С., старообрядец 332
Сисин Федор Емельянович, см. *Феодорит, игумен*
Ситников Лазарь, старообрядец 316
Скавронская Т. Е., жена Скавронского Н. П. 330
Скавронский Николай Петрович, купец 330
Скорняков И. А., староста часовни 175
Скороходов, см. *Горбоносов*
Скрипицын В. В. чиновник 29, 137, 210, 259
Слободчиков К. Н., наставник 176, 344
Смирнов Николай, миссионер 284
Смирнов П. С., исследователь 30, 92
Смолич И. К., историк Церкви 8
Сморodinцев Н. С., исследователь 15, 103, 119, 171, 184, 201
Смышляев Д. Д., исследователь 15, 67, 87, 88, 90, 253, 259
Соболев, протопоп 76
Соколов Александр Михайлович, попечитель 175, 235, 328
Соколов Карп, старообрядец, 193
Соколов М. Л., часовенный 315, 320
Соколов Н. С., исследователь 144, 195–196
Соколов Я., старообрядец 203
Соколов, устроитель часовни 340
Соколова Авдотья, скитница 355
Соколова Ирина, скитница 355
Соколова Устинья, настоятельница 355
Солнцев Ф. Г., художник 244, 306
Соловьев А., прапорщик 55
Соловьев Егор (Георгий) Перфильевич 163
Соловьев Зиновий Максимович, наставник 162, 344
Соловьев Петр Степанович, приказчик 128
Соловьев Федор Степанович, приказчик 128
Солодовщиков И. А., наставник 343
Сорокин М., беглый крестьянин 270
Софониев Илия, см. *Илия Григорьев, старец*
Софонтий, священноинок 56, 57, 62–63, 65, 68, 69, 88
Софронов В. Ю., историк 30, 111
Софья, черноризца, могила в Нижнем Тагиле 292
Софья, черноризца, могила ок. Верхних Таволог 304
Спицин Кирила Юдин, вятский священник 81
Спицын Ермило, беглый священник 80–82
Старов В., шихтмейстер 69, 70
Стадухин, устроитель молельни 343

- Старухин Н. А., историк 232, 333
 Стахов Лазарь, устроитель молеции 138
 Степан Грязной, житель Шарташа 76
 Степанова Настасья, см. *Колесникова Настасья Степанова*
 Стефан (Яворский), митрополит 94
 Стефан Афанасьевич, беглый священник 181
 Стефан Логинович, см. *Воробьев Стефан Логинович*
 Стефан Парфентьевич, беглый священник 179
 Столыпин П. А., министр внутренних дел, премьер-министр 320
 Сторожев И., автор «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» 20
 Сторожев Николай Васильевич (о. Макарий), настоятель часовни 162
 Строжков Ф. Е., наставник 346
 Стрикаловский Феодор, ссыльный диакон 32
 Стрелков А., см. *Антоний, инок*
 Строганов А. Г., полковник 147
 Строгановы, 50
 Струихина Васса Федоровна, духовница 231
 Ступина К. К., старообрядка 305
 Субботин Н. И., исследователь 28
 Судогорский В., автор журнала «Уральский старообрядец» 21, 299
 Суконников Михаил Кононович, старец 120
 Суслов Егор Петрович, попечитель 234
 Суслова Л. Н., историк 23, 80, 193, 195, 201
 Суханова Мария Петрова, инокиня 270
 Сушков М. С., единовец 16, 20, 27, 30, 104, 236, 363
 Сырейщиков Гавриил Антонович, беглый иерей 198
 Сырейщиков К. М., наставник 344
 Сыроедин Иродион (Родион), старшина старообрядцев 129, 290
 Сырцов И., исследователь 36, 82, 98
 Сюев Карп, старообрядец 316
 Сюев Филарет, старообрядец 316
 Сюткин Василий, священник 335
- Т**
- Таганцев Н. С., составитель издания 30
 Таисия, игуменья шарташского скита 248
 Таисья, игуменья в скиту под г. Шунут 262
 Тарановский, чиновник 239, 361
 Тарасий (Калашников), инок 58, 101, 294
 Тарасий, игумен 277, 281, 286
 Тарасов Д. К., лейб-медик 155
 Тарасов Иван Лукич, попечитель 29, 172–174
 Тарасов Иван Саввич, попечитель 174, 327
 Тарасов Л. М., старообрядческий старшина 198
 Тарасов М. М., наставник, позднее единовец 236
 Тарасов Петр Иванович, старообрядец 174, 327, 329
 Тарасов Савва Лукич, попечитель 172–174
 Тарасов Фома, старообрядец 196
 Тарасовы, купцы-старообрядцы 173, 174, 327
 Тархов Ф. С., наставник 345
 Татаринов Степан, крестьянин 145
 Татаринова (в девичестве Зотова) Евфимия Федотовна 145
 Татищев В. Н., Главный командир горных заводов 47, 51, 53
 Татищев Логин, см. *Логин Татищев*, беглый священник
 Терентий Афанасьев, ссыльный священник 32
 Тетюев, заводской исправник 210
 Тит Мартемьянович, наставник 219
 Тихон (Полянский), игумен, исследователь 244
 Тихон, митрополит Казанский 78
 Токманцев А. Д., начетчик 335
 Толбузин, переписчик 39
 Толетов В., устроитель часовни 122, 339
 Толстиков Я. Ф., старообрядец, позднее единовец 153, 183, 185
 Толстых Павел Киприянович, старообрядец 316, 320, 321
 Топорков Александр, священник 260
 Торжковец, см. *Василий Дмитриевич, беглый священник*
 Торопов Иван, приказчик 81
 Торопов Петр, старообрядец 316
 Третьяков, шарташский житель 130
 Третьяков Г. С., староста часовни 174
 Третьяков П., наставник 346
 Трифилий, бродячий инок 173–174
 Трифилий, черноризец 300, 301
 Трифонов И. Ф., наставник 344
 Трифон Семенов, старообрядец 160
 Трифонов Сергей, старообрядец 316
 Троицкий Н. А., статистик 313
 Трофимов С. В., историк 145
 Трунов Михаил, см. *Макарий, инок*
 Трусев В. А., краевед 24, 145, 297
 Тузова Евдокия Андреевна, духовница 171, 231, 301, 343
 Турковский Савва, старообрядец 316
 Тюкин Федор Васильевич, адресат писем 350
 Тюкина Евгения Каллистратовна, духовница 170, 171, 231, 343
 Тюменский С. И., старообрядец 96
 Тяжелых Потап, старообрядец 315
- У**
- Уар, черноризец 272, 286, 307
 Удавихин Агапит Афанасьевич, пермский купец 199
 Украинцев, см. *Гавриил Семенов Митрофановых*
 Улендухин М. И., информант 271

Ульянов Викула, старообрядец 315
 Ульянов Фома, старообрядец 329
 Усов Василий Григорьевич, начетчик 334, 362
 Устинов Емельян, заводский приказчик 123
 Устьянцев, устроитель молельни 342
 Устьянцев, наставник 345
 Уткина Г. И., старообрядка 123
 Уткин Федор Агафонович, единовец 124, 125, 129, 191
 Уфимцев И., миссионер 17
 Ушаков И. А., исследователь 203
 Ушаков П., наставник 344
 Ушаков Федот (Германов), старшина старообрядцев 220
 Ушаковы, братья 344
 Ушков Клементий, попечитель 129
 Ушков, хозяин усадьбы 90
 Ушковы, старообрядцы 129

Ф

Февруса, черноризица, могила ок. Верхних Таволог 304
 Февруса, черноризица, могила под д. Краснояр 297
 Федор Григорьев, см. *Иларий*
 Федор Савельевич, беглый священник 82
 Федор Трофимов, патриарший подьяк 32, 33
 Федорова, см. *Анфиса, уральская инокиня*
 Федотов Т. В., устроитель молельни 346
 Федотов Ф., старообрядец 203, 316
 Фелькнер Ф. И., генерал-лейтенант, 174
 Феодор, беглый священник 185
 Феодора, основательница скита 276, 305
 Феодора, преп. 214
 Феодорит (в миру Сисин Федор Емельянович), игумен 264–267
 Феодосий (в миру Любимов Федор), инок 88, 90
 Феодосий, глава скита на Ветке 63
 Феодосий, инок, 1740-е гг. 15, 62
 Феодосий, инок-схимник из скита о. Макаима 253, 302
 Феодот Семенов, ссыльный священник 32
 Феодот Трофимов, ссыльный диакон, 32
 Феодул, послушник о. Ипатия 65
 Феоктиста, игуменя 248
 Феофилакт, (черноризец Филимон, в миру Савкин Федор Иванович), игумен 216, 217, 232, 233, 280
 Феофилакт, беглый иеромонах 94, 185, 288
 Филарет (Гумилевский), архиепископ 351
 Филарет, митрополит 211
 Филарет (в миру Набатов Федор), инок 65–67
 Филарет (в миру Шутов Ф. Г.), инок 261
 Филарет, «беснующийся», черноризец 276

Филатов Трифилий Васильевич (Трефилий Уткинский), старообрядец 25, 104, 234, 237, 238
 Филатов С., исследователь 5
 Филатов, мещанин, устроитель часовни 131
 Филимон, авва 353
 Филипп (Колычев), митрополит 92
 Филипп Стефанович, беглый священник 181, 183
 Филипп, старец 87
 Филиппов Дмитрий, доменный подмастерье 38
 Филиппов Иван, см. *Исакий, инок*
 Филипповских, устроитель часовни 340
 Флоровский Д., священник 137, 261
 Фомин Иван, старообрядец 235
 Фрол, свмч. 159

Х

Харитонов И. Я., старообрядец 194, 210
 Харитонов Петр Яковлевич, старообрядец 140, 145, 147, 148, 152
 Харитонов Я. В., старообрядец, купец 98, 196, 296
 Харитонova (в девичестве Расторгуева) Мария Львовна 145
 Харитонova Маланья Ивановна 98
 Харитоновы, купцы 327
 Харламова Василиса, скитница 356
 Харламова Прасковья, скитница 356
 Харчевников В. И., наставник 171, 343
 Хмелева (в девичестве Голицына) Настасья, старообрядка 230
 Хмелева А. П., информант 295
 Холкин Николай Агафонович, начетчик 239–240
 Холкин, сотник 193
 Холодилов Перфилий Дмитриев, см. *Пахомий, инок*
 Холодилова Хиония, скитница 355
 Хомутовы, помещики 67
 Христолюб М., автор «Екатеринбургских епархиальных ведомостей» 165–166, 220, 224
 Христофор (Смирнов), епископ 17

Ц

Цеменкова С. И., историк 6

Ч

Чагин Г. Н., историк 12, 24, 225
 Чашин С. И., наставник 346
 Чашин С. С., наставник 346
 Чебыкина Прасковья Борисовна, инокиня 270

Чевкин К. В., начальник штаба корпуса горных инженеров 29, 209
 Чельшев А., владелец молеельни 124
 Чельшев М. Л., старшина старообрядцев 129
 Чельшева Маремьяна, девица 124
 Ченская Г. А., исследователь 119
 Черепанов А., устроитель скита, XIX в. 356
 Черепанов Андрей Иванов, старообрядец, XVIII в. 91
 Черепанов З. И., старообрядец, позднее единоверец 142
 Черепанов С. Ф., единоверец 153, 158
 Черепанов, устроитель моленной 142, 341
 Чернобровины, династия иконописцев 118, 120
 Чернов Иван, попечитель 129
 Чернушкина Ирина, духовница 231
 Черных В. Е., старообрядец 327
 Черных Василий, унтер-офицер, скитник, 257
 Черных Л. Е., старообрядец 328, 329
 Черных А. В., историк 24
 Чесноков С. С., наставник 344
 Чеусов Петр, купец, попечитель 290
 Чеусов, старообрядец 129
 Чистяков Павел, старообрядец 165
 Чистяков Яким, старообрядец 315
 Чудинов Афанасий, старообрядец 316
 Чупин Н. К., краевед 51
 Чураков Ф. С., наставник 344

Ш

Шабалина Феодосья Михайловна, духовница 230
 Шабуров Аристарх Кондратьевич, беглый священник 150, 151, 195, 198–200
 Шадр Петр Денисов, см. *Денисов Петр*, ямщик
 Шапошников Ф. Л., наставник 343
 Шарова Прасковья, настоятельница 355
 Шахова Марья Никитина, скитница 284
 Шашков А. Т., историк 25, 32, 34, 63–64, 66, 67, 74, 89, 288, 296, 300, 302
 Швейкин О. А., наставник 344
 Шершеневич Г. Ф., автор учебника 225
 Шешуков С., устроитель молеельни 345
 Шимолин Ф. А., наставник 346
 Ширинкин А. И., наставник 345
 Широков Эммануил, головщик 170
 Шитиков Иосий Тарасович, старообрядец 316
 Шишков Иван, геодезист, переписчик 55
 Шишонко В. Н., исследователь 15, 108, 117, 118, 183, 189–190, 194, 197, 339

Шкерин В. А., историк 24, 122, 125, 145, 147, 192
 Шляпников, выборный 193
 Шляпников Ф. И., наставник 344
 Шмелев Абрам, лесной надзиратель 87
 Шмелева Хеврония, скитница 355
 Шмонин В. И., наставник 347
 Шмонин В. С., наставник 347
 Шульц, главный лесничий 203
 Шумков Сильвестр Исидоров, наставник 163–164, 344
 Шунайлов А. С., наставник 346
 Шутов Ф. Г., старообрядец, см. *Филарет, инок*
 Шутова М. Д., см. *Павольга, инокия*
 Шутова Фекла, дочь Шутовой М. Д.

Щ

Щепелев Ф., устроитель молеельни 344
 Щербаков Г. Г., попечитель часовни 175
 Щербаков Ф. Г., часовенный 315, 336, 337
 Щербаковы, купцы-старообрядцы 317, 328
 Щербина Д. Е., краевед 24, 135, 136, 253
 Шимолин, устроитель молеельни 341
 Шукин И. С., информант 296

Ю

Юдин Кирила, сын Спицын, см. *Спицын Кирила* Юдин священник
 Южаков Федор Ипатьевич, старообрядец 316
 Юман Т. Н., информант 282
 Юркин И. Н., историк 44
 Юхименко Е. М., историк 44

Я

Ядрышников, устроитель молеельни 341
 Ягудина О. В., историк 23
 Яковлев А. И., заводовладелец 121, 136
 Яковлев Е. М., наставник 347
 Яковлев И. С., заводовладелец 145
 Яковлев Иоанн, см. *Иоанн Яковлев, черноризец*
 Яковлев С. Д., старообрядец 320, 321
 Яковлев С. Я., заводовладелец 145, 253, 259
 Яковлева, «раскольница» 59
 Якорнов Михаил, старообрядец 120
 Янченков Дмитрий, служитель 120
 Яргин Н. С., приказчик 29, 137
 Ястребов Иван Матвеевич, священник 202

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГАПК	– Государственный архив Пермского края (г. Пермь)
ГАСО	– Государственный архив Свердловской области (г. Екатеринбург)
ГМИР	– Государственный музей истории религии (г. Санкт-Петербург)
ДЛ-1	– Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. (серия «История Сибири. Первоисточники». Вып. IX). Новосибирск, 1999
ДЛ-2	– Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. (серия «История Сибири. Первоисточники». Вып. XII). Новосибирск, 2005
ЕЕВ	– Екатеринбургские епархиальные ведомости
ЕН	– газета «Екатеринбургская неделя»
ИИ СО РАН	– Собрание Института истории Сибирского отделения Российской Академии наук (г. Новосибирск)
ЛАИ	– Лаборатория археографических исследований
ОЕВ	– Оренбургские епархиальные ведомости
ОМПУ	– Объединенный музей писателей Урала (г. Екатеринбург)
ОР БРАН	– Отдел рукописей Библиотеки Российской академии наук (г. Санкт-Петербург)
ПГВ	– Пермские губернские ведомости
ПЕВ	– Пермские епархиальные ведомости
ПИР	– сборник «Проблемы истории России»
ПСЗ	– Полное собрание законов Российской империи
РГАДА	– Российский государственный архив древних актов (г. Москва)
РГИА	– Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург)
РПЦ	– Русская православная церковь
ТЕВ	– Тобольские епархиальные ведомости
ТФ ГАТО	– Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области
УрГУ	– Уральский государственный университет им. А. М. Горького (г. Екатеринбург)
УрФУ	– Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)

Научное издание

Сергей Анатольевич Белобородов

Юлия Викторовна Боровик

Староверы горнозаводского Урала:
страницы истории согласия беглопоповцев/
часовенных XVIII – начала XX в.

Монография

Редактор Е. Е. Крамаревская
Корректор Е. Е. Крамаревская
Компьютерная верстка А. Ю. Матвеев
Ответственная за выпуск Н. А. Юдина

Подписано в печать 20.12.2017. Формат 60х84 1/16.

Бумага офсетная. Гарнитура Minion.

Усл. печ. л. 23,61. Тираж 300 экз. Заказ 82.

Издательство Уральского университета.

620000, Екатеринбург-83, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ

620000, Екатеринбург-83, ул. Тургенева, 4.

Тел.: +7 (343) 350-56-64, 358-93-22

Факс +7 (343) 358-93-06

E-mail: press-urfu@mail.ru

<http://print.urfu.ru>



Белобородов Сергей Анатольевич – кандидат исторических наук, ведущий инженер Лаборатории археографических исследований департамента «Исторический факультет» УрФУ, доцент кафедры археологии и этнологии. В 2012 г. защитил диссертацию по теме «Религиозно-организационная структура старообрядчества горнозаводского Урала во второй четверти XIX – начала XX веков (на примере беглопоповского-часовенного согласия)» под руководством профессора Е. М. Главацкой. Историк и археограф, автор более 180 научных и научно-популярных работ по истории старообрядчества, древнерусской книжности, иконописи, истории Урала.



Боровик Юлия Викторовна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Лаборатории археографических исследований департамента «Исторический факультет» УрФУ. В 2003 г. защитила диссертацию «Старообрядчество Урала и Зауралья на переломе эпох (1905–1927 гг.)», подготовленную под руководством доцента В. И. Байдина. Автор более 40 работ. Сфера интересов: история уральского старообрядчества, религиозные сообщества и модернизация, книжно-рукописная традиция часовенного согласия.